目錄

(一)儒家

中國倫理學史

緒論

倫理學與修身書之別　修身書。示人以實行道德之規範者也。民族之道德。本於其特具之性質。固有之條教。而成爲習慣。雖有時亦爲新學殊俗所轉移。而非得主持風化者之承認。或多數人之信用。則不能驟入於修身書之中。此修身書之範圍也。倫理學則不然。以研究學理爲的。各民族之特性及條教。皆爲研究之資料。參伍而貫通之。以歸納於最高之觀念。乃復由是而演繹之。以爲種種之科條。其於一時之利害。多數人之向背。皆不必顧。蓋倫理學者。知識之徑途。而修身書者。則行爲之標準也。持修身書之見解以治倫理學。常足爲學識進步之障礙。故不可不區別之。

倫理學史與倫理學根本觀念之別　倫理學以倫理之科條爲綱。倫理學史以倫理學家之派別

爲敍。其體例之不同。不待言矣。而其根本觀念。亦有主觀客觀之別。倫理學者。主觀也。所以發明一家之主義者也。各家學說。有與其主義不合者。或駁詰之。或棄置之。倫理學史者。客觀也。在抉發各家學說之要點。而推暨其源流。證明其迭相乘除之迹象。各家學說。與作者主義有違合之點。雖可參以評判。而不可以意取去。漂沒其眞相。此則倫理學史根本觀念之異於倫理學者也。

我國之倫理學　我國以儒家爲倫理學之大宗。而儒家則一切精神界科學。悉以倫理爲範圍。哲學心理學。本與倫理有密切之關係。我國學者僅以是爲倫理學之前提。其他曰爲政以德。曰孝治天下。是政治學範圍於倫理也。曰國民修其孝弟忠信。可使制梃以撻堅甲利兵。是軍學範圍於倫理也。攻擊異教。恆以無父無君爲辭。是宗教學範圍於倫理也。評定詩古文辭。恆以載道述德眷懷君父爲優點。是美學亦範圍於倫理也。我國倫理學之範圍。其廣如此。則倫理學宜若爲我國惟一發達之學術矣。然以範圍太廣。而我國倫理學者之著述。多雜糅他科學說。其尤甚者爲哲學及政治學。欲得一純粹倫理學之著作。殆不可得。此爲述倫理學史者之第一畏途矣。

我國倫理學說之沿革　我國倫理學說。發軔於周季。其時儒墨道法。衆家並興。及漢武帝罷黜百

家。獨尊儒術。而儒家言始爲我國惟一之倫理學。魏晉以還。佛教輸入。哲學界頗受其影響。而不足以震撼倫理學。近二十年間。斯賓塞爾之進化功利論。盧騷之天賦人權論。尼采之主人道德論。輸入我國學界。青年社會。以新奇之嗜好歡迎之。頗若有新舊學說互相衝突之狀態。然此等學說。不特深研而發揮之者尙無其人。即斯盧諸氏之著作。亦尙未有完全迻譯者。所謂新舊衝突云云。僅爲倫理界至小之變象。而於倫理學說無與也。

我國之倫理學史　我國既未有純粹之倫理學。因而無純粹之倫理學史。各史所載之儒林傳道學傳。及孤行之宋元學案。明儒學案等。皆哲學史而非倫理學史也。日本木村鷹太郎氏。述東洋倫理學史。（其全書名東西洋倫理學史。玆僅就其東洋一部分言之。）始以西洋學術史之規則。整理吾國倫理學說。創通大義。甚裨學子。而其間頗有依據僞書之失。其批評亦間失之武斷。其後又有久保得二氏。述東洋倫理史要。則考證較詳。評斷較愼。而其間尙有蹈木村氏之覆轍者。木村氏之言曰。西洋倫理學史。西洋學者。名著甚多。因而爲之。其事不難。東洋倫理學史。則昔所未有。若博讀東洋學說而未詮西洋哲學科學之律貫。或僅治西洋倫理學而未通東方學派者。皆不足以勝

創始之任。諒哉言也。鄙人於東西倫理學。所涉均淺。而勉承茲乏。則以木村久保二氏之作爲本。而於所不安。則以記憶所及。參考所得。删補而訂正之。正恐疏略繆誤。所在多有。幸讀者注意焉。

第一期 先秦創始時代

第一章 總論

倫理學說之起源 倫理界之通例。非先有學說以爲實行道德之標準。實倫理之現象。早流行於社會。而後有學者觀察之。研究之。組織之。以成爲學說也。在我國唐虞三代間。實踐之道德。漸歸納爲理想。雖未成學理之體制。而後世種種學說。濫觴於是矣。其時理想。吾人得於易書詩三經求之。書爲政事史。由意志方面。陳述道德之理想者也。易爲宇宙論。由知識方面。本天道以定人事之範圍。詩爲抒情體。由感情方面。揭教訓之趣旨者也。三者。皆考察倫理之資也。

我國古代文化。至周而極盛。往昔積漸萌生之理想。及是時則由渾而畫。由曖昧而辨晳。循此時代之趨勢。而集其理想之大成以爲學說者。孔子也。是爲儒家言。是以代表吾民族之根本理想者也。

其他學者。各因其地理之影響。歷史之感化。而有得於古昔積漸萌生各理想之一方面。則亦發揮之而成種種之學說。

各家學說之消長　種種學說並興。皆以其有為不可加。而思以易天下。相競相攻。而思想界遂演為空前絕後之偉觀。蓋其時自儒家以外。成一家言者有八。而其中道墨名法。皆以倫理學說占其重要之部分者也。秦并天下。尚法家。漢興頗尚道家。及武帝從董仲舒之說。循民族固有之理想而尊儒術。而諸家之說熸矣。

第二章　唐虞三代倫理思想之萌芽

倫理思想之基本　我國人文之根據於心理者。為祭天之故習。而倫理思想。則由家長制度而發展。一以貫之。而敬天畏命之觀念。由是立焉。

天之觀念　五千年前。吾族由西方來居黃河之濱。築室力田。與冷酷之氣候相競。日不暇給。沐雨露之惠。懍水旱之災。則求其源於蒼蒼之天。而以為是即至高無上之神靈。監吾民而賞罰之者也。

及演進而爲抽象之觀念。則不視爲具有人格之神靈。而覺認爲溥博自然之公理。於是揭其起伏有常之諸現象。以爲人類行爲之標準。以爲苟知天理則一切人事。皆可由是而類推。此則由崇拜自然之宗教心。而推演爲宇宙論者也。

天之公理　古人之宇宙論有二。一以動力說明之。而爲陰陽二氣說。一以物質說明之。而爲五行說。二說以漸變遷。而皆以宇宙之進動爲對象。前者由兩儀而演爲四象由四象而演爲八卦。假定八者爲原始之物象。以一切現象。皆爲彼等互動之結果。因以確立現象變化之大法。而應用於人事。後者以五行爲成立世界之原質。有相生相克之性質。而世界各種現象。即於其性質同異間。有因果相關之作用。故可以由此推彼。而未來之現象。亦得而豫察之。兩者立論之基本。雖有徑庭。而於天理人事同一法則之根本義。則若合符節。蓋於天之主體。初未嘗極深研究。而即以假定之觀念。推演之。以應用於實際之事象。此吾國古人之言天。所以不同於西方宗教家。而特爲倫理學最高觀念之代表也。

天之信仰　天有顯道。故人類有法天之義務。是爲不容辨證之信仰。即所謂順帝之則者也。此等

信仰。經歷世遺傳。而浸浸成爲天性。如尚書中君臣交警之辭。動必及天。非徒辭令之習慣。實亦於無意識中表露其先天之觀念也。

天之權威　古人之觀天也。以爲有何等權威乎。易曰。剛柔相摩。鼓之以雷霆。潤之以風雨。日月運行。一寒一暑。乾道成男。坤道成女。乾知大始。坤作成物。謂天之於萬物。發之收之。整理之。調攝之。皆非無意識之動作。而密合於道德。觀其利益人類之厚而可知也。人類利用厚生之道。悉本於天。故不可不畏天命。而順天道。畏之順之。則天錫之福。如風雨以時。年穀順成。而餘慶且及於子孫。其有侮天而違天者。天則現種種災異。如日月告凶。陵谷變遷之類。以警戒之。猶不悔。則罰之。此皆天之性質之一斑。見於詩書者也。

天道之秩序　天之本質爲道德。而其見於事物也。爲秩序。故天神之下。有地祇。又有日月星辰山川林澤之神。降而至於貓虎之屬。皆統攝於上帝。是爲人間秩序之模範。易曰。天尊地卑。乾坤定矣。卑高以陳。貴賤位矣。此其義也。以天道之秩序。而應用於人類之社會。則凡不合秩序者。皆不得爲道德。易又曰。有天地然後有萬物。有萬物然後有男女。有男女然後有夫婦。有夫婦然後有父子。有

父子．然後有君臣．有君臣然後有上下．有上下然後禮義有所錯．言循自然發展之迹而知秩序之當重也．重秩序．故道德界惟一之作用為中．中者．隨時地之關係．而適處於無過不及之地者也．是為道德之根本．而所以助成此主義者．家長制度也．

家長制度　吾族於建國以前．實先以家長制度組織社會．漸發展而為三代之封建．而所謂宗法者．周之世猶盛行之．其後雖又變封建而為郡縣．而家長制度之精神．則終古不變．家長制度者．實行尊重秩序之道．自家庭始而推暨之．以及於一切社會也．一家之中．父為家長．而兄弟姊妹又以長幼之序別之．以是而推之於宗族．若鄉黨．以及國家．君為民之父．臣民為君之子．諸臣之間．大小相維．猶兄弟也．名位不同．而各有適於其時地之道德．是謂中．

古先聖王之言動　三代以前．聖者輩出．為後人模範．其時雖未諳科學規則．且亦鮮有抽象之思想．未足以成立學說．而要不能不視為學說之萌芽．太古之事邈矣．伏羲作易．黃帝以道家之祖名．而考其事實．自發明利用厚生諸述外．可信據者蓋寡．後世言道德者．多道堯舜．其次則禹湯文武周公．其言動頗著於尚書．可得而研討焉．

堯　書曰．堯克明峻德．以親九族．平章百姓．協和萬邦．黎民於變時雍．先修其身．而以漸推之於九族．而百姓．而萬邦．而黎民．其重秩位如此．而其修身之道．則爲中．其禪舜也．誡之曰．允執其中是也．是蓋由種種經驗而歸納以得之者．實爲當日道德界之一大發明．而其所取法者則在天．故孔子曰．巍巍乎惟天爲大．惟堯則之．蕩蕩乎民無能名也．

舜　至於舜．則又以中之抽象名稱．適用於心性之狀態．而更求其切實．其命夔教胄子曰．直而溫．寬而栗．剛而無虐．簡而無傲．言涵養心性之法不外乎中也．其於社會道德．則明著愛有差等之義．命契曰．百姓不親．五品不遜．汝爲司徒．敬敷五教在寬．五品五教．皆謂於社會間．因其倫理關係之類別．而有特別之道德也．是謂五倫之教．所謂父子有親．君臣有義．夫婦有別．長幼有序．朋友有信．是也．其實不外乎執中．惟各因其關係之不同．而別著其德之名耳．由是而知中之爲德．有內外兩方面之作用．內以修己．外以及人．爲社會道德至當之標準．蓋至舜而吾民族固有之倫理思想．已有基礎矣．

禹　禹治水有大功．克勤克儉．而又能敬天．孔子所謂禹吾無間然．非飲食而致孝乎鬼神．惡衣服

而致美乎黻冕．卑宮室而盡力乎溝洫．是也．其倫理觀念見於箕子所述之洪範．雖所言天錫疇範．迹近迂怪．然承堯舜之後．而發展倫理思想．如洪範所云．殆無可疑也．洪範所言九疇．論道德及政治之關係．進而及於天人之交涉．其有關於人類道德者．五事．三德．五福．六極．諸疇也．分人類之普通行動為貌言視聽思五事．以規則制限之．貌恭為肅．言從為乂．視明為哲．聽聰為謀．思睿為聖．一本執中之義．而科別較詳．其言三德．曰正直．曰剛克．曰柔克．而五福．曰壽．曰富．曰康寧．曰攸好德．曰考終命．六極曰凶短折．曰疾．曰憂．曰貧．曰惡．曰弱．蓋謂神人有感應之理．則天之賞罰．所不得免．而因以確定人類未來之理想也．

皋陶　皋陶教禹以九德之目．曰．寬而栗．柔而立．愿而恭．亂而敬．擾而毅．直而溫．簡而廉．剛而塞．彊而義．與舜之所以命夔者相類．而條目較詳．其言天聰明自我民聰明．天明威自我民明威．則天人交感．民意所向．卽天理所在．亦足以證明洪範之說也．

商周之革命　夏殷周之間．倫理界之變象．莫大於湯武之革命．其事雖與尊崇秩序之習慣．若不甚合．然古人號君曰天子．本有以天統君之義．而天之聽明明威．皆託於民．卽武王所謂天視自我

民視天聽自我民聽者也。故獲罪於民者。卽獲罪於天。湯武之革命。謂之順乎天而應乎民。與古昔倫理。君臣有義之教。不相背也。

三代之教育　商周二代。聖君賢相輩出。然其言論之有關於倫理學者。殊不概見。其間如伊尹者。孟子稱其非義非道一介不取與。且自任以天下之重。周公制禮作樂。爲周代文化之元勳。然其言論之幾於學理者。亦未有聞焉。大抵商人之道德。可以墨家代表之。周人之道德。可以儒家代表之。而三代倫理之主義。於當時教育之制。有可推見。孟子稱夏有校。殷有序。周有庠。而學則三代共之。管子有弟子職篇。記洒掃應對進退之教。周官司徒稱以鄉三物教萬民。一曰六德。知。仁。聖。義。中。和。二曰六行。孝。友。睦。婣。任。恤。三曰六藝。禮。樂。射。御。書。數。是爲普通教育。其高等教育之主義。則見於禮記之大學篇。其言曰。大學之道。在明明德。在親民。在止於至善。古之欲明明德於天下者。必先治其國。欲治其國者先齊其家。欲齊其家者先修其身。欲修其身者先正其心。欲正其心者先誠其意。欲誠其意者先致其知。致知在格物。自天子以至於庶人。壹是皆以修身爲本。循天下國家疏近之序。而歸本於修身。又以正心誠意致知格物爲修身之方法。固已見學理之端緒矣。蓋自唐虞以來。積

無量數之經驗。以至周代。而主義始以確立。儒家言由是啓焉。

(一)儒家

第三章　孔子

小傳　孔子名丘。字仲尼。以周靈王二十一年生於魯昌平鄉陬邑。孔氏系出於殷。而魯為周公之後。禮文最富。故孔子具殷人質實豪健之性質。而又集歷代禮樂文章之大成。孔子嘗以其道遍干列國諸侯而不見用。晚年乃刪詩書。定禮樂。贊易象。修春秋。以授弟子。弟子凡三千人。其中身通六藝者七十人。孔子年七十三而卒。為儒家之祖。

孔子之道德　孔子稟上智之資。而又好學不厭。無常師。集唐虞三代積漸進化之思想。而陶鑄之。以為新理想。堯舜者。孔子所假以代表其理想而為模範之人物者也。其實行道德之勇。亦非常人所及。一言一動。無不準於禮法。樂天知命。雖屢際困厄。不怨天。不尤人。其教育弟子也。循循然善誘人。曾點言志曰。與冠者童子。浴乎沂。風乎舞雩。詠而歸。則喟然與之。蓋標舉中庸之主義。約以身作

則者也。其學說雖未爲成立統系之組織。而散見於言論者。得尋繹而條舉之。

性　孔子勸學而不倖性。故曰。性相近也。習相遠也。惟上知與下愚不移。又曰。生而知之者。上也。學而知之者。次也。困而學之。又其次也。困而不學。民斯爲下。言普通之人。皆可以學而知之也。其於性之爲善爲惡。未及質言。而嘗曰。人之生也直。罔之生也幸而免。又讀詩至天生蒸民。有物有則。民之秉彝。好是懿德。則歎爲知道。是已有偏於性善說之傾向矣。

仁　孔子理想中之完人。謂之聖人。聖人之道德。自其德之方面言之曰仁。自其行之方面言之曰孝。自其方法之方面言之曰忠恕。孔子嘗曰。仁者愛人。知者知人。又曰。知者不惑。仁者不憂。勇者不懼。此分心意爲知識感情意志三方面。而以知仁勇名其德者。而平日所言之仁。則即以爲統攝諸德完成人格之名。故其爲諸弟子言者。因人而異。又或對同一之人。而因時而異。或言修己。或言治人。或糾其所短。要不外乎引之於全德而已。孔子嘗曰。仁遠乎哉。我欲仁。斯仁至矣。又稱顏回三月不違仁。其餘日月至焉。則固以仁爲最高之人格。而又人人時時有可以到達之機緣矣。

孝　人之令德爲仁。仁之基本爲愛。愛之原泉。在親子之間。而尤以愛親之情之發於孩提者爲最

畢．故孔子以孝統攝諸行．言其常．曰養．曰敬．曰諭父母於道．於其沒也．曰善繼志述事．言其變．曰．幾諫．於其沒也．曰幹蠱．夫至以繼志述事爲孝．則一切修身齊家治國平天下之事．皆得統攝於其中矣．故曰．孝者．始於事親．中於事君．終於立身．是亦由家長制度而演成倫理學說之一證也．

忠恕　孔子謂曾子曰．吾道一以貫之．曾子釋之曰．夫子之道．忠恕而已矣．此非曾子一人之私言也．子貢問．有一言而可以終身行之者乎．孔子曰．其恕乎．禮記中庸篇．引孔子之言曰．忠恕違道不遠．皆其證也．孔子之言忠恕．有消極積極兩方面．施諸己而不願．亦勿施於人．此消極之忠恕．揭以嚴格之命令者也．仁者．己欲立而立人．己欲達而達人．此積極之忠恕．行以自由之理想者也．

學問　忠恕者．以己之好惡律人者也．而人人好惡之節度．不必盡同．於是知識尚矣．孔子曰．學而不思．則罔．思而不學．則殆．又曰．好仁不好學．其蔽也愚．好知不好學．其蔽也蕩．好信不好學．其蔽也賊．好直不好學．其蔽也絞．好勇不好學．其蔽也亂．好剛不好學．其蔽也狂．言學問之亟也．

涵養　人常有知及之．而行之則或過或不及．不能適得其中者．其毗剛毗柔之氣質爲之也．孔子於是以詩與禮樂爲涵養心性之學．嘗曰．興於詩．立於禮．成於樂．曰．詩可以興．可以觀．可以羣．可以

怨。曰。若臧武仲之知。公綽之不欲。卞莊子之勇。冉求之藝。文之以禮樂。可以爲成人矣。其於禮樂也。在領其精神。而非必拘其儀式。故曰禮云禮云。玉帛云乎哉。樂云樂云。鐘鼓云乎哉。

君子　孔子所舉。以爲實行種種道德之模範者。恆謂之君子。或謂之士。曰。君子有三畏。畏天命。畏大人。畏聖人之言。曰。君子有三戒。少之時。血氣未定。戒之在色。及其壯也。血氣方剛。戒之在鬭。及其老也。血氣既衰。戒之在得。曰。君子有九思。視思明。聽思聰。色思溫。貌思恭。言思忠。事思敬。疑思問。忿思難。見得思義。曰文質彬彬。然後君子。曰。君子訥於言而敏於行。曰。君子疾沒世而名不稱。曰。士。行己有恥。使於四方。不辱君命。其次。宗族稱孝。鄉黨稱弟。其次。言必信。行必果。曰。志士仁人。無求生以害仁。有殺身以成仁。其所言多與舜禹皋陶之言相出入。而條理較詳。要其標準。則不外古昔相傳執中之義焉。

政治與道德　孔子之言政治。亦以道德爲根本。曰。爲政以德。曰。道之以德。齊之以禮。民有恥而且格。季康子問政。孔子曰。政者。正也。子率以正。孰敢不正。亦唐虞以來相傳之古義也。

第四章 子思

小傳 自孔子沒後。儒分爲八。而其最大者。爲曾子子夏兩派。曾子尊德性。其後有子思及孟子。子夏治文學。其後有荀子。子思名伋。孔子之孫也。學於曾子。嘗游歷諸國。困於宋。作中庸。晚年。爲穆公之師。

中庸 漢書稱子思二十三篇。而傳於世者惟中庸。中庸者。卽唐虞以來執中之主義。庸者。用也。蓋兼其作用而言之。其語亦本於孔子。所謂君子中庸小人反中庸者也。中庸一篇。大抵本孔子實行道德之訓。而以哲理疏解之。以求道德之起原。蓋儒家言。至是而漸趨於究研學理之傾向矣。

率性 子思以道德爲原於性。曰天命之爲性。率性之爲道。修道之爲教。言人類之性。本於天命。具有道德之法則。循性而行之。是爲道德。是已有性善說之傾向。爲孟子所自出也。率性之效。是謂中庸。而實行中庸之道。甚非易易。賢者過之。不肖者不及也。子思本孔子之訓。而以忠恕爲致力之法。曰。忠恕違道不遠。施諸己而不願。亦勿施於人。曰。所求乎子。以事父。所求乎臣。以事君。所求乎弟。以

事兄．所求乎朋友先施之．此其以學理示中庸之範疇者也．

誠　子思以率性爲道．而以誠爲性之實體．曰．自誠明謂之性．自明誠謂之教．又以誠爲宇宙之主動力．故曰．誠者．自成也．道者．自道也．誠者．物之終始．不誠無物．誠者．非自成己而已也．所以成物也．成己．仁也．成物．智也．性之德也．合內外之道也．故時措之宜也．是子思之所謂誠．卽孔子之所謂仁．惟欲并仁之作用而著之．故名之以誠．又擴充其義．以爲宇宙問題之解釋．至誠則能盡性．合內外之道．調和物我．而達於天人契合之聖境．歷劫不滅．而與天地參．雖渺然一人．而得有宇宙之價值也．於是宇宙間因果相循之迹．可以豫計．故曰．至誠之道．可以前知．國家將興．必有禎祥．國家將亡．必有妖孽．見乎蓍龜．動乎四體．禍福將至．善．必先知之．不善．必先知之．故至誠如神．言誠者．含有神祕之智力也．然此惟生知之聖人能之．而非人人所可及也．然則人之求達於至誠也．將奈何．子思勉之以學．曰．誠者．天之道也．誠之者．人之道也．誠者．不勉而中．不思而得．從容中道．聖人也．誠之者．擇善而固執之者也．博學之．審問之．愼思之．明辨之．篤行之．弗能弗措．人一能之．己百之．人十能之．己千之．雖愚必明．雖柔必強．言以學問之力．認識何者爲誠．而又以確固之步趨幾及之．固非以無

意識之任性而行爲率性矣。

結論 子思以誠爲宇宙之本。而人性亦不外乎此。又極論由明而誠之道。蓋擴張往昔之思想。而爲宇宙論。且有秩然之統系矣。惟於善惡之何以差別。及惡之起原。未遑研究。斯則有待於後賢者也。

第五章 孟子

孔子沒百餘年。周室愈衰。諸侯互相并吞。尙權謀。儒術浸失其傳。是時崛起鄒魯。排衆論而延周孔之緒者。爲孟子。

小傳 孟子名軻。幼受賢母之教。及長。受業於子思之門人。學成。欲以王道干諸侯。歷游齊梁宋滕諸國。晚年知道不行。乃與弟子樂正克公孫丑萬章等。記其游說諸侯及與諸弟子問答之語。爲孟子七篇。以周赧王三十三年卒。

創見 孟子者。承孔子之後。而能爲北方思想之繼承者也。其於先聖學說。益推闡之。以應世用。而

亦有幾許創見．(一)承子思性說而確言性善．(二)衍仁之本義而配之以義．以爲實行道德之作用．(三)以養氣之說論究仁義之極致及効力．發前人所未發．(四)本仁義而言王道．以明經國之大法．

性善說　性善之說．爲孟子倫理思想之精髓．蓋子思既以誠爲性之本體．而孟子更進而確定之．謂之善．以爲誠則未有不善也．其辨證有消極積極二種．消極之辨證．多對告子而發．告子之意．性惟有可善之能力．而本體無所謂善不善．故曰．生之爲性．曰．以人性爲仁義．猶以杞柳爲桮棬．曰．人性之無分於善不善也．猶水之無分於東西也．孟子對於其第一說．則詰之曰．然則犬之性猶牛之性．牛之性猶人之性與．蓋謂犬牛之性不必善．而人性獨善也．對於其第二說．則曰．戕賊杞柳而後可以爲桮棬．然則亦將戕賊人以爲仁義與．言人性不待矯揉而爲仁義也．對於第三說．則曰．水信無分於東西．無分於上下乎．今夫水．搏而躍之．可使過顙．激而行之．可使在山．是豈水之性也哉．人之爲不善．亦猶是也．水無有不下．人無有不善．則兼明人性雖善而可以使爲不善之義．較前二說爲備．雖然．是皆對於告子之說．而以論理之形式．強攻其設喻之不當．於性善之證據．未之及也．孟

子則別有積以經驗之心理歸納而得之。曰。人皆有不忍人之心。今人乍見孺子。將入於井。皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也。非所以要譽於鄉黨朋友也。非惡其聲而然也。惻隱之心。人皆有之。仁之端也。羞惡之心。人皆有之。義之端也。辭讓之心。人皆有之。禮之端也。是非之心。人皆有之。智之端也。言仁義禮智之端。皆具於性。故性無不善也。雖然。孟子之所謂經驗者如此而已。然則循其例而求之。卽諸惡之端。亦未必無起原於性之證據也。

欲　孟子既立性善說。則於人類所以有惡之故。不可不有以解之。孟子則謂惡者非人性自然之作用。而實不盡其性之結果。山徑不用。則茅塞之。山木常伐。則濯濯然。人性之障蔽而梏亡也。亦若是。是皆欲之咎也。故曰。養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲。雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲。雖有存焉者寡矣。孟子之意。殆以欲爲善之消極。而初非有獨立之價值。然於其起原。一無所論究。亦其學說之缺點也。

義　性善。故以仁爲本質。而道德之法則。卽具於其中。所以知其法則而使人行之各得其宜者。是爲義。無義則不能行仁。卽偶行之。而亦爲意識之動作。故曰。仁。人心也。義。人路也。於是吾人之修身。

亦有積極消極兩作用。積極者。發揮其性所固有之善也。消極者。求其放心也。

浩然之氣　發揮其性所固有之善將奈何。孟子曰。在養浩然之氣。浩然之氣者。形容其意志中篤信健行之狀態也。其潛而爲勢力也甚靜穩。其動而爲作用也又甚活潑。蓋即中庸之所謂誠。而自其動作之方面形容之。一言以蔽之。則仁義之功用而已。

求放心　人性既善。則常有動而之善之機。惟爲欲所引。則往往放其良心而不顧。故曰。人豈無仁義之心哉。其所以放其良心者。亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之。雖然。已放之良心。非不可以復得也。人自不求之耳。故又曰。學問之道無他。求其放心而已矣。

孝弟　孟子之倫理說。注重於普遍之觀念。而略於實行之方法。其言德行。以孝弟爲本。曰。孩提之童。無不知愛其親也。及其長也。無不知敬其兄也。親親仁也。敬長義也。無他。達之天下也。又曰。堯舜之道。孝弟而已矣。

大丈夫　孔子以君子代表實行道德之人格。孟子則又別以大丈夫代表之。其所謂大丈夫者。以浩然之氣爲本。嚴取與出處之界。仰不愧於天。俯不怍於人。不爲外界非道非義之勢力所左右。即

遇困厄。亦且引以爲磨鍊身心之藥石。而不以挫其志。蓋應時勢之需要。而論及義勇之價值及效用者也。其言曰。說大人。則藐之。勿視其巍巍然。在彼者皆我所不爲也。在我者皆古之制也。吾何畏彼哉。又曰。居天下之廣居。立天下之正位。行天下之大道。得志與民由之。不得志。獨行其道。富貴不能淫。貧賤不能移。威武不能屈。此之謂大丈夫。又曰。天之將降大任於是人也。必先苦其心志。勞其筋骨。餓其體膚。空乏其身。行拂亂其所爲。然後動心忍性。增益其所不能。此足以觀孟子之胸襟矣。

自暴自棄　人之性善。故能學則皆可以爲堯舜。其或爲惡不已。而其究且如桀紂者。非其性之不善。而自放其良心之咎也。是爲自暴自棄。故曰。自暴者不可與有言也。自棄者。不可與有爲也。言非禮義。謂之自暴。吾身不能居仁由義。謂之自棄也。

政治論　孟子之倫理說。亦推擴而爲政治論。所謂有不忍人之心。斯有不忍人之政者也。其理想之政治。以堯舜代表之。嘗極論道德與生計之關係。勸農桑。重教育。其因齊宣王好貨好色好樂之語。而勸以與百姓同之。又嘗言國君進賢退不肖。殺有罪。皆託始於國民之同意。以舜禹之受禪。實迫於民視民聽。桀紂殘賊。謂之一夫。而不可謂之君。提倡民權。爲孔子所未及焉。

結論　孟子承孔子子思之學說而推闡之．其精深雖不及子思．而博大翔實則過之．其品格又足以相副．信不愧爲儒家鉅子．惟既立性善說．而又立欲以對待之．於無意識之間．由一元論而嬗爲二元論．致無以確立其論旨之基礎．蓋孟子爲雄偉之辨論家．而非沈靜之研究家．故其立說．不能無遺憾焉．

第六章　荀子

小傳　荀子名況．趙人．後孟子五十餘年生．嘗游齊楚．疾舉世溷濁．國亂相繼．大道蔽壅．禮義不起．營巫祝．信禨祥．邪說盛行．柔俗壞風．爰述仲尼之論．禮樂之治．著書數萬言．即今所傳之荀子是也．

學說　漢儒述毛詩傳授系統．自子夏至荀子．而荀子書中嘗並稱仲尼子弓．子弓者．馯臂子弓也．嘗受易於商瞿．而嘗爲子夏之門人．荀子爲子夏學派．殆無疑義．子夏治文學．發明章句．故荀子著書．多根據經訓．粹然存學者之態度焉．

人道之原　荀子以前言倫理者．以宇宙論爲基本．故信仰天人感應之理．而立性善說．至荀子．則

割絕天人之關係。以人事爲無與於天道。而特爲各人之關係。於是有性惡說。

性惡說　荀子祖述儒家。欲行其道於天下。重利用厚生。重實踐倫理。以研究宇宙爲不急之務。自昔相承理想。皆以禎祥災孽。彰天人交感之故。及荀子。則雖亦承認自然界之確有理法。而特謂其無關於道德。無關於人類之行爲。凡治亂禍福。一切社會現象。悉起伏於人類之勢力。而於天無與也。惟荀子既以人類勢力爲社會成立之原因。而見其間有自然衝突之勢力存焉。是謂欲。遂進而以欲爲天性之實體。而謂人性皆惡。是亦猶孟子以人皆有不忍人之心而因謂人性皆善也。

荀子以人類爲同性。與孟子同也。故既持性惡之說。則謂人人具有惡性。桀紂爲率性之極。而堯舜則拂性之功。故曰。人之性惡。其善者僞也。（僞與爲同）於是孟荀二子之言。相背而馳。孟子持性善說。而於惡之所由起。不能自圓其說。荀子持性惡說。則於善之所由起。亦不免爲困難之點。荀子乃以心理之狀態解釋之。曰。夫薄則願厚。惡則願善。狹則願廣。貧則願富。賤則願貴。無於中則求於外。然則善也者。不過惡之反射作用。而人之欲善。則猶是欲之動作而已。然其所謂善。要與意識之善有別。故其說尚不足以自立。而其依據學理之傾向。則已勝於孟子矣。

性論之矛盾　荀子雖持性惡說。而間有矛盾之說。彼旣以人皆有欲爲性惡之由。然又以欲爲一種勢力。欲之多寡。初與善惡無關。善惡之標準爲理。視其欲之合理與否。而善惡由是判焉。曰。天下之所謂善者。正理平治也。所謂惡者。偏險悖亂也。是善惡之分也。又曰。心之所可。中理。欲雖多。奚傷治。心之所可。苟失理。欲雖寡。奚止亂。是其欲與善惡無關之說也。又曰。心虛一而靜。心未嘗不臧。然而謂之虛。心未嘗不滿。然而謂之靜。人生而有知。有知而後有志。有志者謂之臧。又曰。聖人知心術之患。蔽塞之禍。故無欲無惡。無始無終。無近無遠。無博無淺。無古無今。兼陳萬物而懸衡於中。是說也。與後世淮南子之說相似。均與其性惡說自相矛盾者也。

修爲之方法　持性善說者。謂人性之善。如水之就下。循其性而存之養之擴充之。則自達於聖人之域。荀子旣持性惡之說。則謂人之爲善。如木之必待隱括矯揉而後直。苟非以人爲矯其天性。則無以達於聖域。是其修爲之方法。爲消極主義。與性善論者之積極主義相反者也。

禮　何以矯性。曰禮。禮者不出於天性而全出於人爲。故曰。積僞而化謂之聖。聖人者。僞之極也。又曰。性僞合。然後有聖人之名。蓋天性雖復常存。而積僞之極。則性與僞化。故聖凡之別。即視其性僞

化合之程度如何耳。積僞在於知禮。而知禮必由於學。故曰。學不可以已。其數始於誦經。終於讀禮。其義。始於士。終於聖人。學數有終。若其義則須臾不可舍。爲之人也。舍之禽獸也。書者。政治之紀也。詩者。中聲之止也。禮者。法之大分。羣類之綱紀也。故學至禮而止。

禮之本始　禮者。聖人所制。然聖人亦人耳。其性亦惡耳。何以能萌蘖至善之意識。而據之以爲禮。荀子嘗推本自然以解釋之。曰。天地者。生之始也。禮義者。治之始也。君子者。禮義之始也。故天地生君子。君子理天地。君子者。天地之參也。萬物之總也。民之父母也。無君子則天地不理。禮義無統。上無君師。下無父子。然則君子者。天地所特畀以創造禮義之人格。寧非與其天人無關之說相違與。荀子又嘗推本人情以解說之。曰。三年之喪。稱情而立文。所以爲至痛之極也。如其言。則不能不豫想人類之本有善性。是又不合於人性皆惡之說矣。

禮之用　荀子之所謂禮。包法家之所謂法而言之。故由一身而推之於政治。故曰。隆禮貴義者。其國治。簡禮賤義者。其國亂。又曰。禮者。治辨之極也。彊國之本也。威行之道也。功名之總也。王公由之。所以得天下。不由之。所以隕社稷。故堅甲利兵。不足以爲勝。高城深池。不足以爲固。嚴令繁刑。不足

以爲威．由其道則行．不由其道則廢．禮之用可謂大矣．

禮樂相濟　有禮則不可無樂．禮者．以人定之法．節制其身心．消極者也．樂者．以自然之美．化感其性靈．積極者也．禮之德方而智．樂之德圓而神．無禮之樂．或流於縱恣而無紀．無樂之禮．又涉於枯寂而無趣．是以荀子曰．夫音樂入人也深．而化人也速．故先王謹爲之文．樂中平則民和而不流．樂肅莊則民齊而不亂．民和齊則兵勁而城固．

刑罰　禮以齊之．樂以化之．而尙有頑冥不靈之民．不帥教化．則不得不繼之以刑罰．刑罰者．非徒懲已著之惡．亦所以懾僉人之膽而遏惡於未然者也．故不可不強其力．而輕刑不如重刑．故曰．凡刑人者．所以禁暴惡惡．且懲其末也．故刑重則世治．而刑輕則世亂．

理想之君道　荀子知世界之進化．後勝於前．故其理想之太平世．不在太古而在後世．曰．天地之始．今日是也．百王之道．後王是也．故禮樂刑政．不可不與時變革．而爲社會立法之聖人．不可不先後輩出．聖人者．知君人之大道者也．故曰．道者何耶．曰君道．君道者何耶．曰能羣．能羣者何耶．曰善生養人者也．善班治人者也．善顯役人者也．善藩飾人者也．

結論 荀子學說。雖不免有矛盾之跡。然其思想多得之於經驗。故其說較爲切實。重形式之教育。揭法律之效力。超越三代以來之德政主義。而近接於法治主義之範圍。故荀子之門。有韓非李斯諸人，持激烈之法治論。此正其學說之傾向。而非如蘇軾所謂由於人格之感化者也。荀子之性惡論。雖爲常識所震駭。然其思想之自由。論斷之勇敢。不愧爲學者云。

(二)道家

第七章 老子

小傳 老子姓李氏。名耳。字曰聃。苦縣人也。不詳其生年。蓋長於孔子。苦縣本陳地。及春秋時而爲楚領。老子蓋亡國之遺民也。故不仕於楚。而爲周柱下史。晚年。厭世。將隱遁。西行。至函關。關令尹喜要之。老子遂著書五千餘言。論道德之要。後人稱爲道德經云。

學說之淵源 老子二卷。上卷多說道。下卷多說德。前者爲世界觀。後者爲人生觀。其學說所自出。或曰本於黃帝。或曰本於史官。綜觀老子學說。誠深有鑒於歷史成敗之因果。而紬繹以得之者。而

其間又有人種地理之影響。蓋我國南北二方。風氣迥異。當春秋時。楚尙爲齊晉諸國之公敵。而被擯於蠻夷之列。其衝突之跡。不惟在政治家。卽學者維持社會之觀念。亦復相背而馳。老子之思想。足以代表北方文化之反動力矣。

學說之趨向 老子以降。南方之思想。多好爲形而上學之探究。蓋其時北方儒者。以經驗世界爲其世界觀之基礎。繁其禮法。縟其儀文。而忽於養心之本旨。故南方學者反對之。北方學者之於宇宙。僅究現象變化之規則。而南方學者。則進而闡明宇宙之實在。故如倫理學者。幾非南方學者所注意。而且以道德爲消極者也。

道 北方學者之所謂道。宇宙之法則也。老子則以宇宙之本體爲道。卽宇宙全體抽象之記號也。故曰。致虛則極。守靜則篤。萬物並作。吾以觀其復。夫物芸芸然。各歸其根曰靜。靜曰復命。復命曰常。知常曰明。言道本靜虛。故萬物之本體亦靜虛。要當純任自然。而復歸於靜虛之境。此則老子厭世主義之根本也。

德 老子所謂道。既非儒者之所道。因而其所謂德。亦非儒者之所德。彼以爲太古之人。不識不知。

無爲無欲。如嬰兒然。是爲能體道者。其後知慧漸長。惑於物欲。而大道漸以澌滅。其時聖人又不揣其本而齊其末。說仁義。作禮樂。欲恃繁文縟節以拘梏之。於是人人益趨於私利。而社會之秩序。益以紊亂。及今而救正之。惟循自然之勢。復歸於虛靜。復歸於嬰兒而已。故曰。小國寡民。有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿。無所乘之。雖有甲兵。無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食。美其服。安其居。樂其俗。鄰國相望。雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。老子所理想之社會如此。其後莊子之胠篋。又述之。至陶淵明。又益以具體之觀念。而爲桃花源記。足以見南方思想家之理想。常爲遁世者所服膺焉。

老子所見道德本不足貴。且正因道德之崇尚。而足徵世界之澆漓。苟循其本末有不爽然自失者。何則。道德者。由相對之不道德而發生。仁義忠孝。發生於不仁不義不忠不孝。如人有疾病。始需醫藥焉。故曰。大道廢有仁義。智慧出。有大僞。六親不和。有孝慈。國家昏亂。有忠臣。又曰。上德不德。是以有德。下德不失德。是以無德。上德無爲而無以爲。下德爲之而有以爲。上仁爲之而無以爲。上義爲之而有以爲。上禮爲之而無應之。則攘臂而爭之。故失道而後德。失德而後仁。失仁而後義。失義而

後禮。夫禮者。忠信之薄。亂之首也。前識者。道之華。愚之始也。是以大丈夫處厚而不居薄。處實而不居華。故去彼取此。

道德論之缺點　老子以消極之價值論道德。其說誠然。蓋世界進化。人事日益複雜。而害惡之條目。日益繁殖。於是禁止之豫備之作用。亦隨之而繁殖。此卽道德界特別名義發生之所由。徵之歷史而無惑者也。然大道何由而廢。六親何由而不和。國家何由而昏亂。老子未嘗言之。則其說猶未備焉。

因果之倒置　世有不道德而後以道德救之。猶人有疾病而以醫藥療之。其理誠然。然因是而遂謂道德爲不道德之原因。則猶以醫藥爲疾病之原因。倒因而爲果矣。老子之論道德也。蓋如此。曰。古之善爲道者。非以明民。將以愚之。民之難治。以其智多。以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。又曰。絕聖棄智。民利百倍。絕仁棄義。民復孝慈。絕巧棄利。盜賊無有。天下多忌諱而民彌貧。民利益多。國家滋昏。人多伎巧。奇物滋起。法令滋彰。盜賊多有。蓋世之所謂道德法令。誠有糾擾苛苦。轉足爲不道德之媒介者。如庸醫之不能療病。而轉以益之。老子有激於此。遂謂廢棄道德。卽可臻於至治。

則不得不謂之謬誤矣。

齊善惡　老子又進而以無差別界之見。應用於差別界。則爲善惡無別之說。曰。道者。萬物之奥。善人之寶。不善人之保。是合善惡而悉謂之道也。又曰。天下皆知美之爲美。斯惡矣。皆知善之爲善。斯不善矣。言醜惡之名。緣美善而出。苟無美善。則亦無所謂醜惡也。是皆絕對界之見。以形而上學之理繩之。固不能謂之謬誤。然使應用其說於倫理界。則直無倫理之可言。蓋人類既處於相對之世界。固不能以絕對界之理相繩也。老子又爲率較之言曰。唯之與阿。相去幾何。善之與惡。相去奚若。則言善惡雖有差別。而其別甚微。無足措意。然既有差別。則雖至極微之界。豈得比而同之乎。

無爲之政治　老子既以道德爲長物。則其視政治也亦然。其視政治爲統治者之責任。與儒家同。惟儒家之所謂政治家。在道民齊民。使之進步。而老子之說。則反之。惟循民心之所向而無忤之而已。故曰。聖人無常心。以百姓之心爲心。善者吾善之。不善者吾亦善之。德善也。信者吾信之。不信者吾亦信之。德信也。聖人之在天下。歙歙然不爲天下渾其心。百姓皆注耳目。聖人皆孩之。

法術之起原　老子既主無爲之治。是以斥禮樂。排刑政。惡甲兵。甚且絕學而棄智。雖然。彼亦應時

勢而立政策。雖於其所說之眞理。稍若矛盾。而要仍本於其齊同善惡之概念。故曰。將欲噏之。必固張之。將欲弱之。必固強之。將欲廢之。必固興之。將欲奪之。必固與之。又曰。以正治國。以奇用兵。又曰。用兵有言。吾不爲主而爲客。又曰。天之道。其猶張弓乎。高者抑之。下者舉之。有餘者損之。不足者補之。天道損有餘而補不足。人之道不然。損不足以奉有餘。孰能以有餘奉天下。惟有道者而已。是以聖人爲而不恃。功成而不處。不欲見其賢。由是觀之。老子固精於處世之法者。彼自立於齊同美惡之地位。而以至巧之策處理世界。俄雖斥智慧爲廢物。而於相對界。不得不巧施其智慧。此其所以爲權謀術數所自出。而後世法術家皆奉爲先河也。

結論　老子之學說。多偏激。故能刺衝思想界。而開後世思想家之先導。然其說與進化之理相背馳。故不能久行於普通健全之社會。其盛行之者。惟在不健全之時代。如魏晉以降六朝之間是已。

第八章　莊子

老子之徒。自昔莊列並稱。然今所傳列子之書。爲魏晉間人所僞作。先賢已有定論。僅足藉以見魏

皆人之思潮而已。故不序於此。而專論莊子。

小傳　莊子。名周。宋蒙縣人也。嘗爲漆園吏。楚威王聘之。卻而不往。蓋憤世而隱者也。（案莊子蓋稍先於孟子。故書中雖詆儒家而不及孟。而孟子之所謂楊朱。實卽莊周。古音莊與楊周與朱俱相近。如荀卿之亦作孫卿也。孟子曰。楊氏爲我。拔一毫而利天下不爲也。又曰。楊朱墨翟之言盈天下。楊氏爲我。是無君也。呂氏春秋曰。陽子貴己。淮南子氾論訓曰。全性保眞。不以物累形。楊子之所立也。而孟子非之。貴己保眞。卽爲我之正旨。莊周書中。隨在可指。如許由曰。予無所用天下爲。連叔曰。之人也。之德也。將旁礴萬物以爲一世也。蘄乎亂。孰弊弊焉以天下爲事。是其塵垢粃穅。猶將陶鑄堯舜者也。孰肯以物爲事。其他類是者。不可以更僕數。正孟子所謂拔一毛而利天下不爲者也。子路之詆長沮桀溺也。曰。廢君臣之義。曰。欲潔其身而亂大倫。正與孟子所謂楊氏無君相同。至列子楊朱篇。則因誤會孟子之言而附會之者。如其所言。則純然下等之自利主義。不特無以風動天下。而且與儒家言之道德。截然相反。孟子所以斥之者。豈僅曰無君而已。余別有詳考。附著其略於此云。）

學派　韓愈曰。子夏之學。其後有田子方。子方之後。流而爲莊子。其說不知所本。要之老子既出。其說盛行於南方。莊子生楚魏之間。受其影。而以其閎眇之思想廓大之。不特於老子權謀術數之見。一無所染。而其形而上界之見地。亦大有進步。已浸浸接近於佛說。莊子者。超絕政治界而純然研求哲理之大思想家也。漢初盛言黃老。魏晉以降。盛言老莊。此亦可以觀莊子與老佛異同之朕兆矣。

莊子之書。存者凡三十三篇。內篇七。外篇十五。雜篇十一。內篇義旨閎深。先後互相貫注。爲其學說之中堅。外篇雜篇。則所以反覆推明之者也。雜篇之天下篇。歷敍各家道術而批判之。且自陳其宗旨之所在。與老子有同異焉。是卽莊子之自敍也。

世界觀及人生觀　莊子以世界爲由相對之現象而成立。其本體則未始有對也。無爲也。無始無終而永存者也。是爲道。故曰。彼是無得其偶謂之道。曰。道未始有對。由是而其人生觀。亦以反本復始爲主義。蓋超越相對界而認識絕對無終之本體。以宅其心意之謂也。而所以達此主義者。則在虛靜恬淡。屛絕一切矯揉造作之爲。而悉委之於自然。忘善惡。脫苦厄。而以無爲處世。故曰。大塊載

我以形．勞我以生．佚我以老．息我以死．故善吾生者．乃所以善吾死者也．夫生死且不以嬰心．更何有於善惡耶．

理想之人格　能達此反本復始之主義者．莊子謂之眞人．亦曰神人．聖人．而稱其才爲全才．嘗於其大宗師篇詳說之．曰．古之眞人．不逆寡．不雄成．不謩士．若然者．過而弗悔．當而不自得也．登高不慄．入水不濡．入火不熱．其覺無憂．其息深深．又曰．不知說生．不知惡死．其出不訢．其入不距．翛然往來．不忘其所始．不求其所終．受而喜之．忘而復之．是之謂不以心捐道．不以人助天．是之謂眞人．其他散見各篇者多類此．

修爲之法　凡人欲超越相對界而達於極對界．不可不有修爲之法．莊子言其卑近者．則曰．徹志之勃．解心之謬．去德之累．達道之塞．貴富顯嚴名利．六者勃志也．容動色理氣意．六者謬心也．惡欲喜怒哀樂．六者累德也．去就取與知能．六者塞道也．此四六者不盪胸中．則正．正則靜．靜則明．明則虛．虛則無爲而無不爲也．是其消極之修爲法也．又曰．夫道．覆載萬物者也．洋洋乎大哉．君子不可以不刳心焉．無爲爲之之謂天．無爲言之之謂德．愛人利物之謂仁．不同同之之謂大．行不崖異之

謂寬。有萬不同之謂富。故執德之紀。德成之謂立。循於道之謂備。不以物挫志之謂完。君子明於此十者。則韜乎其事心之大也。沛乎其爲萬物逝也。是其積極之修爲法也。合而言之。則先去物慾。進而任自然之謂也。

內省　去四六害。明十事。皆對於外界之修爲也。莊子更進而揭其內省之極工。是謂心齋。於人間世篇言之曰。顏回問心齋。仲尼曰。一若志。無聽之以耳而聽之以心。無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳。心止於符。氣也者。虛而待物者也。惟道集虛。虛者。心齋也。心齋者。絕妄想而見性眞也。彼嘗形容其狀態曰。南郭子綦隱几而坐。仰天而噓。嗒然似喪其耦。顏成子游曰。何居乎。形固可使如槁木。而心固可使如死灰乎。孔子見老子。老子新沐。方被髮而乾之。慹然似非人者。孔子進見曰。向者。先生之形體。掘若槁木。似遺世離人而立於獨。老子曰。吾方游於物之始。游於物之始。卽心齋之作用也。其言修爲之方。則曰。吾守之三日而後能外天下。又守之七日而後能外物。又守之九日而後能外生。外生而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。無古今而後入不死不生。又曰。一年而野。二年而從。三年而通。四年而物。五年而來。六年而鬼入。七年而天成。八年而不知生不知死。九

年而大妙．蓋相對世界．自物質及空間時間兩形式以外．本無所有．莊子所謂外物及無古今．卽超絕物質及時間空間．純然絕對世界之觀念．或言自三日以至九日．或言自一年以至九年．皆不過假設漸進之程度．惟前者述其工夫．後者述其效驗而已．莊子所謂心齋．與佛家之禪相似．蓋至是而南方思想．已與印度思想契合矣．

北方思想之駁論　莊子之思想如此．則其與北方思想．專以人爲之禮教爲調攝心性之作用者．固如冰炭之不相入矣．故於儒家所崇拜之帝王．多非難之．曰．三皇五帝之治天下也．名曰治之亂莫甚焉．使人不得安其性命之情．而猶謂之聖人．不可恥乎．又曰．昔者皇帝始以仁義攖人之心．堯舜於是乎股無胈．脛無毛．以養天下之形．愁其五藏．以爲仁義．矜其血氣．以規法度．然猶有不勝也．堯於是放驩兜．投三苗．流共工．此不勝天下也．夫施及三王而天下大駭矣．下有桀跖．上有曾史．而儒墨畢起．於是乎喜怒相疑．愚知相欺．善否相非．誕信相譏．而天下衰矣．大德不同．而性命爛漫矣．天下好知．而百姓求竭矣．於是乎釿鋸制焉．繩墨殺焉．椎鑿決焉．天下脊脊大亂．罪在攖人心．其他全書中類此者至多．其意不外乎聖人尙智慧．設差別．以爲爭亂之媒而已．

排仁義　儒家所揭以為道德之標幟者。曰仁義。故莊子排之最力。曰。駢拇枝指。出乎性哉。而侈於德。附贅縣疣。出乎形哉。而侈於性。多方乎仁義而用之者。列乎五藏哉。而非道德之正也。性長非所斷。性短非所續。無所去憂也。意仁義其非人情乎。彼仁人何其多憂也。且夫待鉤墨規矩而正者。是削其性也。待繩約膠漆而固者。是侵其德也。屈折禮樂。呴俞仁義。以慰天下之心者。此失其常然也。常然者。天下誘然皆生而不知其所以生。同焉皆得而不知其所以得。故古今不二。不可虧也。則仁義又奚連連如膠漆纆索而游乎道德之閒為哉。蓋儒家之仁義。本所以止亂。而自莊子觀之。則因仁義而更以致亂。以其不順乎人性也。

道德之推移　莊子之意。世所謂道德者。非有定實。常因時地而遷移。故曰。水行無若用舟。陸行無若用車。以舟之可行於水也。而推之於陸。則沒世而不行尋常。古今非水陸耶。周魯非舟車耶。今蘄行周於魯。猶推舟於陸。勞而無功。必及於殃。夫禮義法度。應時而變者也。今取猨狙而衣以周公之服。彼必齕齧挽裂。盡去之而後慊。古今之異。猶猨狙之於周公也。莊子此論。雖若失之過激。然儒家末流。以道德為一定不易。不研求時地之異同。而強欲納人性於一治之中者。不可不以莊子此言

爲藥石也。

道德之價值　莊子見道德之隨時地而遷移者。則以爲其事本無一定之標準。徒由社會先覺者。藉其臨民之勢力。而以意創定。凡民率而行之。沿襲既久。乃成習慣。苟循其本。則足知道德之本無價值。而率循之者。皆媚世之流也。故曰。孝子不諛其親。忠臣不諂其君。君親之所言而然。所行而善。世俗所謂不肖之臣子也。世俗之所謂然而然之。世俗之所謂善而善之。不謂之道諛之人耶。

道德之利害　道德既爲凡民之事。則於凡民以上。必不能保其同一之威嚴。故不惟大聖卽大盜亦得而利用之。故曰。將爲胠篋探囊發匱之盜而爲守備。則必攝緘縢。固扃鐍。此世俗之所謂知也。然而大盜至。則負匱揭篋探囊而趨。惟恐緘縢扃鐍之不固也。然則鄉之所謂知者。不乃爲大盜積者也。故嘗試論之。世俗所謂知者。有不爲大盜積者乎。所謂聖者。有不爲大盜守者乎。何以知其然耶。昔者齊國所以立宗廟社稷。治邑屋州閭鄉曲者。曷嘗不法聖人哉。然而田成子一旦殺齊君而盜其國。所盜者豈獨其國邪。并與其聖知之法而盜之。小國不敢非。大國不敢誅。十二世有齊國。則是不乃竊齊國并與其聖知之法。以守其盜賊之身乎。跖之徒問於跖曰。盜亦有道乎。跖曰。何適而

無有道耶。夫妄意室中之藏。聖也。入先。勇也。出後。義也。知可否。知也。分均。仁也。五者不備而能成大盜者。未之有也。由是觀之。善人不得聖人之道不立。跖不得聖人之道不行。天下之善人少而不善人多。則聖人之利天下也少。而害天下也多。聖人已死。則大盜不起。莊子此論。蓋鑒於周季拘牽名義之弊。所謂道德仁義者。徒爲大盜之所利用。故欲去大盜。則必并其所利用者而去之。始爲正本清源之道也。

結論　自堯舜時。始言禮教。歷夏及商。至周而大備。其要旨在辨上下。自家庭以至朝廟。皆能少不凌長。賤不凌貴。則相安而無事矣。及其弊也。形式雖存。精神漸滅。強有力者。如田常盜跖之屬。決非禮教所能制。而彼乃轉恃禮教以爲箝制弱小之具。儒家欲救其弊。務修明禮教。使貴賤同納於軌範。而道家反對之。以爲當時禮法。自束縛人民自由以外。無他効力。不可不決而去之。在老子已有聖人不仁芻狗萬物之說。莊子更大廓其義。舉唐虞以來之政治。詆斥備至。津津於許由北人無擇薄天下而不爲之流。蓋其消極之觀察。在悉去政治風俗間種種賞罰毀譽之屬。使人人不失其自由。則人各事其所事。各得其所得。而無事乎損人以利己。抑亦無事乎損己以利人。而相忘於善惡

之差別矣．其積極之觀察．則在世界之無常．人生之如夢．人能向實體世界之觀念而進行．則不爲此世界生死禍福之所動．而一切忮求恐怖之念皆去．更無所恃於禮教矣．其說在社會方面．近於今日最新之社會主義．在學理方面．近於最新之神道學．其理論多軼出倫理學界．而屬於純粹哲學．玆剌取其有關倫理者．而撮記其概略如右云．

（三）農家

第九章　許行

周季農家之言．傳者甚鮮．其有關於倫理學說者．惟許行之道．惟既爲新進之徒陳相所傳述．而又見於反對派孟子之書．其不盡眞相．所不待言．然即此見於孟子之數語而尋繹之．亦有可以窺其學說之梗略者．故推論焉．

小傳　許行蓋楚人．當滕文公時．率其徒數十人至焉．皆衣褐綑屨織蓆以爲食．

義務權利之平等　商鞅稱神農之世．公耕而食．婦織而衣．刑政不用而治．呂氏春秋稱神農之教

曰。士有當年而不耕者。天下或受其飢。女有當年而不織者。天下或受其寒。蓋當農業初興之時。其事實如此。許行本其事實而演繹以爲學說。則爲人人各盡其所能。毋或過儉。各取其所需。毋或過豐。故曰。賢者與民並耕而食。饔飧而治。今也滕有倉廩府庫。則是厲民而以自養也。彼與其徒以綑屨織蓆爲業。未嘗不明於通功易事之義。至孟子所謂勞心。所謂憂天下。則自許行觀之。寧不如無爲而治之爲愈也。

貿物價　陳相曰。從許子之道。則市價不二。布帛長短同。麻縷絲絮輕重同。五穀多寡同。屨大小同。則賈皆相若。蓋其意以勞力爲物價之根本。而資料則爲公有。又專求實用而無取乎紛華靡麗之觀。以辨上下而別等夷。故物價以數量相準。而不必問其精粗也。近世社會主義家。慨於工商業之盛興。野人之麕集城市。爲貧富懸絕之原因。則有反對物質文明。而持尚農返樸之說者。亦許行之流也。

結論　許行對於政治界之觀念。與莊子同。其稱神農。則亦猶道家之稱黃帝。不屑齒及於堯舜以後之名教也。其爲南方思想之一支甚明。孟子之攻陳相也。曰。陳良楚產也。悅周公仲尼之道。北學

於中國。北方之學者。未能或之先也。又曰。今也南蠻鴃舌之人。非先王之道。子倍子之師而學之。是即南北思潮不相容之現象也。然其時南方思潮。業已侵入北方。如齊之陳仲子。其主義甚類許行。仲子。齊之世家也。兄戴。蓋祿萬鍾。仲子以兄之祿爲不義之祿而不食之。以兄之室爲不義之室而不居之。避兄離母。居於於陵。身織屨。妻辟纑。以易粟。孟子曰。仲子不義與之齊國而弗受。又曰。亡親戚君臣上下。其爲粹然南方之思想無疑矣。

(四)墨家

第十章　墨子

孔老二氏。既代表南北思想。而其時又有北方思想之別派。崛起而與儒家言相抗者。是爲墨子。韓非子曰。今之顯學。儒墨也。可以觀墨學之勢力矣。

小傳　墨子。名翟。史記稱其爲宋大夫。善守禦。節用。其年次不詳。蓋稍後於孔子。莊子稱其以繩墨自矯而備世之急。孟子稱其摩頂放踵利天下爲之。蓋持兼愛之說而實行之者也。

學說之淵源　宋者殷之後也。孔子之評殷人曰。殷人尊神。率民而事神。先鬼而後禮。先罰而後賞。墨子之明鬼尊天。皆殷人因襲之思想。漢書藝文志謂墨學出於淸廟之守。亦其義也。孔子雖殷後。而生長於魯。專明周禮。墨子仕宋。則依據殷道。是爲儒墨差別之大原因。至墨子節用節葬諸義。則又兼採夏道。其書嘗稱道禹之功業。而謂公孟子曰。子法周而未法夏。子之古非古也。亦其證也。

弟子　墨子之弟子甚多。其著者。有禽滑釐隨巢胡非之屬。與孟子論爭者曰夷之。亦其一也。宋鈃非攻。蓋亦墨子之支別與。

有神論　墨子學說。以有神論爲基礎。明鬼一篇。所以述鬼神之種類及性質者至備。其言鬼之不可不明也。曰三代聖王既沒。天下失義。諸侯力正。夫君臣之不惠忠也。父子弟兄之不慈孝弟長貞良也。正長之不強於聽治。賤人之不強於從事也。民之爲淫暴寇亂盜賊。以兵刃毒藥水火退無罪人乎道路。率徑奪人車馬衣裘以自利者。並作。由此始。是以天下亂。此其故何以然也。則皆以疑惑鬼神之有與無之別。不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人。偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也。則夫天下豈亂哉。今執無鬼者曰。鬼神者固無有。旦暮以爲教誨乎天下之人。疑天下之衆。

使皆疑惑乎鬼神有無之別，是以天下亂，然則墨子以罪惡之所由生爲無神論，而因以明有神論之必要，是其說不本於宗教之信仰，及哲學之思索，而僅爲政治若社會應用而設，其說似太淺近。以其法儀諸篇推之，墨子蓋有見於萬物皆神，而天卽爲其統一者，因自昔崇拜自然之宗教而說之以學理者也。

法天　儒家之尊天也，直以天道爲社會之法則，而於天之所以當信，天道之所以可法，未遑詳也，及墨子而始闡明其故，於法儀篇詳之曰，天下從事者不可以無法儀，無法儀而其事能成者，無有，雖至士之爲將相者皆有法，雖至百工從事者亦皆有法，百工爲方以矩，爲圓以規，直以繩，正以縣，無巧工不巧工，皆以此五者爲法，巧者能中之，不巧者雖不能中，放依以從事，猶逾已，故百工從事皆有法所度，今大者治天下，其次治大國，而無法所度，此不若百工辯也，然則吾人之所可以爲法者何在，墨子曰，當皆法其父母奚若，天下之爲父母者衆，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也，當皆法其學奚若，天下之爲學者衆，而仁者寡，若皆法其學，此法不仁也，當皆法其君奚若，天下之爲君者衆，而仁者寡，若皆法其學，此法不仁也，法不仁不可以爲法，夫父母者，彝倫之基本，學者，知識

之原泉。君者。於現實界有絕對之威力。然而均不免於不仁。而不可以爲法。蓋既在此相對世界中。勢不能有保其絕對之尊嚴者也。而吾人所法。要非有全知全能永保其絕對之尊嚴。而不與時地爲推移者。不足以當之。然則非天而誰。故曰。莫若法天。天之行廣而無私。其施厚而不德。其明久而不衰。故聖王法之。既以天爲法。動作有爲。必度於天。天之所欲則爲之。天所不欲則止。由是觀之。墨子之於天。直以神靈視之。而不僅如儒家之視爲理法矣。

天之愛人利人　人以天爲法。則天意之好惡。卽以決吾人之行止。夫天意果何在乎。墨子則承前文而言之曰。天何欲何惡。天必欲人之相愛相利。而不欲人之相惡相賊也。奚以知之。以其兼而愛之。兼而利之也。奚以知其兼愛之而兼利之。以其兼而有之。兼而食之也。今天下無大小國。皆天之邑也。人無幼長貴賤。皆天之臣也。此以莫不犓羊豢犬豬。絜爲酒醴粢盛。以敬事天。此不爲兼而有之。兼而食之邪。天苟兼而有之食之。夫奚說以不欲人之相愛相利也。故曰。愛人利人者。天必福之。惡人賊人者。天必禍之。曰殺不辜者。得不祥焉。夫奚說人爲其相殺而天與禍乎。是以天欲人相愛相利。而不欲人相惡相賊也。

道德之法則　天之意在愛與利．則道德之法則．亦不得不然．墨子者．以愛與利爲結合而不可離者也．故愛之本原在近世倫理學家．謂其起於自愛．卽起於自保其生之觀念．而墨子之所見則不然．

兼愛　自愛之愛．與憎相對．充其量不免至於屈人以伸己．於是互相衝突．而社會之紛亂由是起焉．故以濟世爲的者．不可不擴充爲絕對之愛．絕對之愛．兼愛也．天意也．故曰．盜愛其室．不愛異室．故竊異室以利其室．賊愛其身．不愛人．故賊人以利其身．此何也．皆由不相愛．雖至大夫之相亂家．諸侯之相攻國者．亦然．大夫各愛其家．不愛異家．故亂異家以利其家．諸侯各愛其國．不愛異國．故攻異國以利其國．天下之亂物．具此而已矣．察此何自起．皆起不相愛．若使天下兼相愛．則國與國不相攻．家與家不相亂．盜賊無有．君臣父子皆能孝慈．若此則天下治．

兼愛與別愛之利害　墨子既揭兼愛之原理．則又舉兼愛別愛之利害以證成之．曰．交別者．生天下之大害．交兼者．生天下之大利．是故別非也．兼是也．又曰．有二士於此．其一執別．其一執兼．別士之言曰．吾豈能爲吾友之身若爲吾身．爲吾友之親若爲吾親．是故退睹其友．飢則不食．寒則不衣．

疾病不侍養。死喪不葬埋。別士之言若此。行若此。兼士之言不然。行亦不然。曰吾聞爲高士於天下者。必爲其友之身若爲其身。爲其友之親若爲其親。是故退睹其友。飢則食之。寒則衣之。疾病侍養之。死喪葬埋之。兼士之言若此。行若此。墨子又推之而爲別君兼君之事。其義略同。

行兼愛之道　兼愛之道。何由而能實行乎。墨子之所揭與儒家所言之忠恕同。曰視人之國如其國。視人之家如其家。視人之身如其身。

利與愛　愛者。道德之精神也。行爲之動機也。而吾人之行爲。不可不預期其效果。墨子則以利爲道德之本質。於是其兼愛主義。同時爲功利主義。其言曰。天者。兼愛之而兼利之。天之利人也。大於人之自利者。又曰。天之愛人也。視聖人之愛人也薄。而其利人也。視聖人之利人也厚。大人之愛人也。視小人之愛人也薄。而其利人也。視小人之利人也厚。其意以爲道德者。必以利達其愛。若厚愛而薄利。則與薄於愛無異焉。此墨子之功利論也。

兼愛之調攝　兼愛者。社會固結之本質。然社會間人與人之關係。嘗於不知不覺間。生親疏之別。故孟子至以墨子之愛無差別爲無父。以爲兼愛之義。與親疏之等不相容也。然如墨子之義。則兩

者並無所謂矛盾。其言曰。孝子之爲親度者。亦欲人之愛利其親與。意欲人之惡賊其親與。既欲人之愛利其親也。則吾惡先從事。卽得此。卽必我先從事乎愛利人之親。然後人報我以愛利吾親也。然詩曰。無言而不讎。無德而不報。投我以桃。報之以李。卽此言愛人者必見愛。而惡人者必見惡也。然則愛人之親。正所以愛己之親。豈得謂之無父耶。且墨子之對公輸子也。曰。我鈎之以愛。揣之以恭。弗鈎以愛則不親。弗揣以恭而速狎。狎而不親。則速離。故交相愛。交相恭。猶若相利也。然則墨子之兼愛。固自有其調攝之道矣。

勤儉　墨子欲達其兼愛之主義。則不可不務去爭奪之原。爭奪之原。恆在匱乏。匱乏之原。在於奢惰。故爲節用篇以糾奢。而爲非命說以明人事之當盡。又以厚葬久喪與勤儉相違。特設節葬篇以糾之。而墨子及其弟子。則洵能實行其主義者也。

非攻　言兼愛則必非攻。然墨子非攻而不非守。故有備城門備高臨諸篇。非如孟子所謂修其孝弟忠信。則可制梃以撻甲兵者也。

結論　墨子兼愛而法天。頗近於西方之基督教。其明鬼而節葬。亦含有尊靈魂賤體魄之意。墨家

鉅子。有殺身以殉學者。亦頗類基督。然墨子。科學家也。實利家也。其所言名數質力諸理。多合於近世科學。其論證。則多用歸納法。按切人事。依據歷史。其尙同尙賢諸篇。則在得明天子及諸賢士大夫以統一各國之政俗。而泯其爭。此皆其異於宗教家者也。墨子偏尙質實。而不知美術有陶養性情之作用。故非樂。是其蔽也。其兼愛主義。則無可非者。孟子斥爲無父。則門戶之見而已。

(五)法家

周之季世。北有孔孟。南有老莊。截然兩方思潮。循時勢而發展。而墨家毗於北。農家毗於南。如驂之靳焉。然此兩方思潮。雖皆鼓一世。而當時君相。方力征經營。以富強其國爲鵠的。則於此兩派。皆以爲迂闊不切事情而擯斥之。是時有折衷南北學派。而洋洋然流演其中部之思潮。以應世用者。法家也。法家之言。以道爲體。以儒爲用。韓非子實集其大成。而其源則濫觴於孔老學說未立以前之政治家。是爲管子。

第十二章　管子

小傳　管子名夷吾．字仲．齊之穎上人．相齊桓公．通貨積財．與俗同好惡．齊以富強．遂霸諸侯焉．

著書　管子所著書．漢世尚存八十六篇．今又亡其十篇．其書多雜以後學之所述．不盡出於管氏也．多言政治及理財．其關於倫理學原則者如下．

學說之起原　管子學說．所以不同於儒家者．歷史地理．皆與有其影響．周之興也．武王有亂臣十人．而以周公旦太公望爲首選．周公守聖賢之態度．好古尚文．以道德爲政治之本．太公挾豪傑之作用．長法兵．用權謀．故周公封魯．太公封齊．而齊魯兩國之政俗．大有徑庭．史記曰．太公之就國也．道宿行遲．逆旅人曰．吾聞之時難得而易失．客寢甚安．殆非就國者也．太公聞之．夜衣而行．黎明至國．萊侯來伐．爭營邱．太公至國．修政．因其俗．簡其禮．通工商之業．便魚鹽之利．人民多歸之．五月而報政．周公曰．何疾也．曰．吾簡君臣之禮．而從其俗之爲也．魯公伯禽受封之魯．三年而後報政．周公曰．何遲也．伯禽曰．變其俗．革其禮．喪三年而除之．故遲．周公歎曰．嗚呼．魯其北面事齊矣．魯以親親上恩爲施政之主義．齊以尊賢上功爲立法之精神．歷史傳演．學者不能不受其影響．是以魯國學者持道德說．而齊國學者持功利說．而齊爲東方魚鹽之國．是時吳楚二國．尚被擯爲蠻夷．中國之

富源。齊而已。管子學說之行於齊。豈偶然耶。

理想之國家　有維持社會之觀念者。必設一理想之國家以爲鵠。如孔子以堯舜爲至治之主。老莊則神游於黃帝以前之神話時代是也。而管子之所謂至治。則曰。人人相和睦。少相居。長相游。祭祀相福。死喪相恤。居處相樂。入則務本疾作以滿倉廩。出則盡節死敵以安社稷。墳然如一父之兒。一家之實。蓋純然以固結其人民使不愧爲國家之分子者也。

道德與生計之關係　欲固結其人民奈何。曰。養其道德。然管子之意。以爲人民之所以不道德。非徒失教之故。而物質之匱乏。實爲其大原因。欲教之。必先富之。故曰。倉廩實而知禮節。衣食足而知榮辱。　曰。治國之道。必先富民。民富易治。民貧難治。何以知其然也。民富則安鄉重家。而敬上畏罪。故易治。民貧則反之。故難治。故治國常富。而亂國常貧。

上下之義務　管子以人民實行道德之難易。視其生計之豐歉。故言爲政者務富其民。而爲民者務勤其職。曰農有常業。女有常事。一夫不耕。或受之飢。一婦不織。或受之寒。此其所揭之第一義務也。由是而進以道德。其所謂重要之道德。曰禮義廉恥。謂爲國之四維。管子蓋注意於人心就惡之

趨勢。故所揭者。皆消極之道德也。

結論　管子之書。於道德起原及其實行之方法。均未遑及。然其所抉道德與生計之關係。則於倫理學界有重大之價值者也。

管子以後之中部思潮　管子之說。以生計爲先河。以法治爲保障。而後有以杜人民不道德之習慣。而不至貽害於國家。純然功利主義也。其後又分爲數派。亦頗受影響於地理云。

(一)爲儒家之政治論所援引。而與北方思潮結合者。如孟子雖鄙夷管子。而襲其道德生計相關之說。荀子之法治主義。亦宗之。其最著者爲尸佼。其言曰。義必利。雖桀紂猶知義之必利也。尸子晉人。嘗爲商鞅師。

(二)純然中部思潮。循管子之主義。隨時勢而發展。李悝之於魏。商鞅之於秦。是也。李悝盡地力。商鞅勵農戰。皆以富強爲的。破周代好古右文之習慣者也。而商君以法律爲全能。法家之名。由是立。且其思潮歷三晉而衍於西方。

(三)與南方思潮接觸。而化合於道家之說者。申不害之徒也。其主義君無爲而臣務功利。是爲術

家。申子鄭之遺臣。而仕於韓。鄭與楚鄰也。當是時也。既以中部之思潮爲調人。而一合於北。一合於南矣。及戰國之末。韓非子遂合三部之思潮而統一之。而周季思想家之運動。遂以是爲歸宿也。

尸子申子。其書既佚。惟商君韓非子之書具存。雖多言政治。而頗有倫理學說可以推闡。故具論之。

第十二章 商君

小傳 商君氏公孫。名鞅。受封於商。故號曰商君。君本衛庶公子。少好刑名之學。聞秦孝公求賢。西行。以彊國之術說之。大得信任。定變法之令。重農戰。抑親貴。秦以富強。孝公卒。有讒君者。君被磔以死。秦襲君政策。卒并六國。君所著書凡二十五篇。

革新主義 管子。持通變主義者也。其於周制。雖不屑屑因襲。而未嘗大有所摧廓。其時周室雖衰。民志猶未漓也。及戰國時代。時局大變。新說迭出。商君承管子之學說。遂一進而爲革新主義。其言曰。前世不同教。何古是法。帝王不相復。何禮是循。伏羲神農。不教而誅。黃帝堯舜。誅而不怨。至於文

武。各當時而立法。因事而制禮。禮法以時定。制令順其宜。兵甲器備。各供其用。故曰。治世者不二道。便國者不必古。湯武之王也。不循古而興。商夏之亡也。不易禮而亡。然則反古者未必非。而循禮者未足多。是也。又其駁甘龍之言曰。常人安於故俗。學者溺於所聞。兩者以之居官守法可也。非所與論於法之外也。三代不同禮而王。五霸不同法而霸。智者作法。愚者制焉。賢者定法。不肖者拘焉。商君之果斷如此。實爲當日思想界革命之巨子。固亦爲時勢所驅迫。而要之非有超人之特性者不足以語此也。

舊道德之排斥　周末文勝。凡古人所標揭爲道德者。類皆名存實亡。爲干祿舞文之具。如莊子所謂儒以詩禮破冢者是也。商君之革新主義。以國家爲主體。即以人民對於國家之公德爲無上之道德。而凡襲私德之名號。以間接致害於國家者。皆竭力排斥之。故曰。有禮。有樂。有詩。有書。有善。有修。有孝。有悌。有廉。有辨。有是十者。其國必削而至亡。其言雖若過激。然當日虛誣詭詐之道德。非摧陷而廓清之。誠不足以有爲也。

重刑　商君者。以人類爲惟有營私背公之性質。非以國家無上之威權。逆其性而迫壓之。則不能

一其心力以集合爲國家。故務在以刑齊民。而以賞爲刑之附庸。曰。刑者。所以禁奪也。賞者。所以助禁也。故重罰輕賞。則上愛民而下爲君死。反之。重賞而輕罰。則上不愛民。而下不爲君死。故王者刑九而賞一。強國刑七而賞三。削國刑五而賞亦五。商君之理想既如此。而假手於秦以實行之。不稍寬假。臨渭而論刑。水爲之赤。司馬遷評爲天資刻薄。諒哉。

尚信 商君言國家之治。在法信權三者。而其言普通社會之制裁。則惟信。秉政之始。嘗懸賞徙木以示信。亦其見端也。蓋彼既不認私人有自由行動之餘地。而惟以服從於團體之制裁爲義務。則舍信以外。無所謂根本之道德矣。

結論 商君。政治家也。其主義在以國家之威權裁制各人。故其言道德也。專尚公德。以爲法律之補助。而持之已甚。幾不留各人自由之餘地。又其觀察人性。專以趨惡之一方面爲斷。故尚刑而非樂。與管子之所謂令順民心者相反。此則其天資刻薄之結果。而所以不免爲道德界之罪人也。

第十三章 韓非子

小傳　韓非．韓之庶公子也．喜刑名法術之學．嘗與李斯同學於荀卿．斯自以爲不如也．韓非子見韓之削弱．屢上書韓王．不見用．使於秦．遂以策干始皇．始皇欲大用之．爲李斯所讒．下獄．遂自殺．其所著書凡五十五篇．曰韓子．自宋以後．始加非字以別於韓愈云．方始皇未見韓非子時．嘗讀其書而慕之．李斯爲其同學．而相秦．故非雖死．而其學說實大行於秦焉．

學說之大綱　韓非子者．集周季學者三大思潮之大成者也．其學說以中部思潮之法治主義爲中堅．嚴刑必罰．本於商君．其言君主尙無爲．而不使臣下得窺其端倪．則本於南方思潮．其言君主自制法律．登進賢能．以治國家．則又受北方思潮之影響者．自孟荀尸申後．三部思潮．已有互相吸引之勢．韓非子生於韓．聞申不害之風．而又學於荀卿．其刻核之性質．又與商君相近．遂以中部思潮爲根據．又甄擇南北兩派．取其足以應時勢之急．爲法治主義之助．而無相矛盾者．陶鑄辟灌．成一家言．蓋根於性癖．演於師承．而又受歷史地理之影響者也．嗚呼．豈偶然者．

性惡論　荀子言性惡．而商君之觀察人性也亦然．韓非子承荀商之說．而以歷史之事實證明之．曰．人主之患在信人．信人者．被制於人．人臣之於其君也．非有骨肉之親也．縛於勢而不得不事之

耳。故人臣者。窺覘其君之心。無須臾之休。而人主乃怠傲以處其上。此世之所以有劫君弑主也。人主太信其子。則姦臣得乘子以成其私。故李兌傅趙王。而餓主父。人主太信其妻。則姦臣得乘妻以成其利。故優施傅驪姬而殺申生。立奚齊。夫以妻之近。子之親。猶不可信。則其餘尚可信乎。如是。則信者禍之基也。其故何哉。曰。王良愛馬。為其馳也。越王勾踐愛人。為其戰也。醫者善吮人之傷。含人之血。非骨肉之親也。驅於利也。故輿人成輿。欲人之富貴。匠人成棺。欲人之夭死。非輿人仁而匠人賊也。人不貴則輿不售。人不死則棺不買。情非憎人也。利在人之死也。故后妃夫人太子之黨成。而欲君之死。君不死則勢不重。情非憎君也。利在君之死也。故人君不可不加心於利己之死者。

威勢　人之自利也。循物競爭存之運會而發展。其勢力之盛。無與敵者。同情誠道德之根本。而人羣進化。未臻至善。欲恃道德以為成立社會之要素。輒不免為自利之風潮所摧蕩。韓非子有見於此。故公言道德之無效。而以威勢代之。故曰。母之愛子也。倍於父。而父令之行於子也十於母。吏之於民也無愛。而其令之行於民也萬於父母。父母積愛而令窮。吏用威嚴而民聽。嚴愛之策可決矣。又曰。我以此知威勢之足以禁暴。而德行之不足以止亂也。又舉事例以證之。曰。流涕而不欲刑者。

仁也。然而不可不刑者。法也。先王屈於法而不聽其泣。則仁之不足以爲治明也。且民服勢而不服義。仲尼。聖人也。以天下之大而服從之者僅七十人。魯哀公下主也。南面爲君。而境內之民無敢不臣者。今爲說者。不知乘勢。而務行仁義。是欲使人主爲仲尼也。

法律　雖然威勢者。非人主官吏濫用其強權之謂。而根本於法律者也。韓非子之所謂法。即荀卿之禮而加以偏重刑罰之義。其制定之權在人主。而法律既定。則雖人主亦不能以意出入之。故曰。繩直則枉木斲。準平則高科削。權衡懸則輕重平。釋法術而心治。雖堯不能正一國。去規矩而度以妄意。則奚仲不能成一輪。又曰。明主一於法而不求智。

變通主義　荀卿之言禮也。曰法後王。（法後王即立新法。非如楊氏舊注以後王爲文武也。）商君亦力言變法。韓非子承之。故曰。上古之世。民不能作家。有聖人教之造巢以避羣害。民喜而以爲王。其後有聖人教民火食。降至中古。天下大水。而鯀禹決瀆。桀紂暴亂。而湯武征伐。今有構木鑽燧於夏后氏之世者。必爲鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者。必爲湯武笑矣。又曰。宋人耕田。田中有株。兔走而觸株。折頸而死。其人遂捨耕而守株。期復得兔。兔不可復得。而身爲宋國笑。然則韓非子之所

謂法．在明主術時勢之需要而制定之．不可以泥古也．

重刑罰　商君荀子皆主重刑．韓非子承之．曰．人不恃其身爲善．而用其不得爲非．待人之自爲善．境內不什數．使之不得爲非．則一國可齊而治．夫必待自直之箭．則百世無箭．必待自圓之木．則千歲無輪．而世皆乘車射禽者．何邪．用櫽括之道也．雖有不待櫽括而自直之箭．自圓之木．良工不貴也．何則．乘者非一人．射者非一發也．不待賞罰而恃自善之民．明君不貴也．有術之君．不隨適然之善．而行必然之道．罰者．必然之道也．且韓非子不特尚刑罰而已．而又尚重刑．其言曰．殷法刑棄灰於道者．斷其手．子貢以爲酷．問之仲尼．仲尼曰．是知治道者也．夫棄灰於街．必掩人．掩人則人必怒．怒則必鬬．鬬則三族相滅．是殘三族之道也．雖刑之可也．且夫重罰者．人之所惡．而無棄灰．人之所易．使行其易者而無離於惡．治道也．彼又言重刑一人．而得使衆人無陷於惡．不失爲仁．故曰．與之刑者．非所以惡民．而愛之本也．刑者．愛之首也．刑重則民靜．然愚人不知．而以爲暴．愚者固欲治．而惡其所以治者．皆惡危．而貴其所以危者．

君主以外無自由　韓非子以君主爲有絕對之自由．故曰．君不能禁下而自禁者曰劫．君不能節

下而自節者曰亂。至於君主以下。則一切人民。凡不範於法令之自由。皆嚴禁之。故伯夷叔齊。世頌其高義者也。而韓非子則曰。如此臣者。不畏重誅。不利重賞。無益之臣也。恬淡者。世之所引重也。而韓非子則以爲可殺。曰。彼不事天子。不友諸侯。不求人。亦不從人之求。是不可以賞罰勸禁者也。如無益之馬。驅之不前。卻之不止。左之不左。右之不右。如此者。不令之民也。

以法律統一名譽　韓非子既不認人民於法律以外有自由之餘地。於是自服從法律以外。亦無名譽之餘地。故曰。世之不治者。非下之罪。而上失其道也。貴其所以亂。而賤其所以治。是故下之所欲。常相詭於上之所以爲治。夫上令而純信謂之窶。守法而不變謂之愚。畏罪者謂之怯。聽吏者謂之陋。寡聞從令。完法之民也。世少之。謂之樸陋之民。力作而食。生利之民也。世少之。謂之寡能之民。重令畏事。尊上之民也。世少之。謂之怯懾之民。此賤守法而爲善者也。反之而令有不聽從。謂之勇。重厚自尊。謂之長者。行乖於世。謂之大人。賤爵祿不撓於上者。謂之傑士。是以亂法爲高也。又曰。父盜而子訴之官。官以其忠君曲父而殺之。由是觀之。君之直臣者。父之暴子也。又曰。湯武者。反君臣之義。亂後世之教者也。湯武。人臣也。弑其父而天下譽之。然則韓非子之意。君主者。必舉臣民之思

想自由言論自由而一切排絕之者也。

排慈惠　韓非子本其重農尚戰之政策。信賞必罰之作用。而演繹之。則慈善事業。不得不排斥。故曰。施與貧困者。此世之所謂仁義也。哀憐百姓不忍誅罰者。此世之所謂惠愛也。夫施與貧困。則功將何賞。不忍誅罰。則暴將何止。故天災飢饉。不敢救之。何則。有功與無功同賞。奪力儉而與無功無能。不正義也。

結論　韓非子襲商君之主義。而益詳明其條理。其於儒家道家之思想。雖稍稍有所採擷。然皆得其粗而遺其精。故韓非子者。雖有總攬三大思潮之觀。而實商君之嫡系也。法律實以道德爲根原。而彼乃以法律統攝道德。不復留有餘地。且於人類所以集合社會。所以發生道理法律之理。漠不加察。乃以君主爲法律道德之創造者。故其揭明公德。雖足以救儒家之弊。而自君主以外。無所謂自由。且爲君主者以術馭吏。以刑齊民。日以心鬭。以爲社會謀旦夕之平和。然外界之平和。雖若可以強制。而內界之假擾益甚。秦用其說。而民不聊生。所謂萬能之君主。亦卒無以自全其身家。非偶然也。故韓非子之說。雖有可取。而其根本主義。則直不容於倫理界者也。

第一期結論　吾族之始建國也。以家族爲模型。又以其一族之文明。同化異族。故一國猶一家也。一家之中。父兄更事多。常能以其所經驗者指導子弟。一國之中。政府任事尊。故亦能以其所經驗者指導人民。父兄之責。在躬行道德以範子弟。而著其條目於家教。子弟有不帥教者責之。政府之責。在躬行道德。以範人民。而著其條目於禮。人民有不帥教者罰之。（孔子所謂道之以德齊之以禮是也。古者未有道德法律之界說。凡條舉件繫者。皆以禮名之。至禮記所謂禮不下庶人。則別一義也。）故政府猶父兄也。（惟父兄不德。子弟惟怨慕而已。如舜之號泣於旻天是也。政府不德。則人民得別有所擁戴以代之。如湯武之革命是也。然此皆變例。）人民常抱有稟承道德於政府之觀念。而政府之所謂道德。雖推本自然教。近於動機論之理想。而所謂天命有禮天討有罪。則實毗於功利論也。當虞夏之世。天災流行。實業未興。政府不得不偏重功利。其時所揭者。曰正德利用厚生。利用厚生者勤儉之德。正德者中庸之德也。（如臯陶所言之九德是也。）洎乎周代。家給人類。人類公性。不能以體魄之快樂自饜。恆欲進而求精神之幸福。周公承之。制禮作樂。禮之用方以智。樂之用圓而神。有文增美。尙禮讓。斥奔競。其建都於洛也。曰。使有德者易以興。無德者易以亡。其尙

公如此。蓋於不知不識間。循時勢之推移。偏毗於動機論。而排斥功利論矣。然此皆歷史中遞嬗之事實。而未立爲學說也。管子鑒周治之弊而矯之。始立功利論。然其所謂下令如流水之原。令順民心。則參以動機論者也。老子苦禮法之拘。而言大道。始立動機論。而其所持柔弱勝剛強之見。則猶未能脫功利論之範圍也。商君韓非子承管子之說。而立純粹之功利論。莊子承老子之說。而立純粹之動機論。是爲周代倫理學界之大革命家。惟商韓之功利論。偏重刑罰。僅有消極之一作用。而政府萬能。壓束人民。不近人情。尤不合於我族歷史所孳生之心理。故其說不能久行。而惟野心之政治家陰利用之。莊子之動機論。幾超絕物質世界。而專求精神之幸福。非舉當日一切家族社會國家之組織而悉改造之。不足以普及其學說。尤與吾族父兄政府之觀念相衝突。故其說不特恆爲政治家所排斥。而亦無以得普通人之信用。惟遯世之士頗尋味之。（漢之政治家言黃老不言老莊以此。）其時學說。循歷史之流委。而組織之者。爲儒墨二家。惟墨子紹述夏商。以挽周弊。其兼愛主義。雖可以質之百世而不惑。而其理論。則專以果效爲言。純然功利論之範圍。又以鬼神之禍福脅誘之。於人類所以能互相愛利之故。未之詳也。而維循當日社會之組織。使人之克勤克儉。互

相協助。以各保其生命。而亦不必有陶淑性情之作用。此必非文化已進之民族所能堪。故其說惟平凡之慈善家頗宗尚之。（如漢之太上感應篇。雖託於神仙家。而實爲墨學。明人所傳之陰騭篇功過格等。皆其流也。）惟儒家之言。本周公遺意。而兼採唐虞夏商之古義以調燮之。理論實踐。無任而不用折衷主義。推本性道。以勵志士。先制恆產。乃教凡民。此折衷於動機論與功利論之間者也。以禮節奢。以樂易俗。此折衷於文質之間者也。子爲父隱。而吏不撓法。（如孟子言舜爲天子而瞽瞍殺人則皐陶執之。舜亦不得而禁之。）此折衷於公德私德之間者也。人民之道德。稟承於政府。而政府之變置。則又標準於民心。此折衷於政府人民之間者也。敬恭祭祀而不言神怪。此折衷於人鬼之間者也。雖其哲學之閎深。不及道家。法理之精嚴。不及法家。人類平等之觀念。不及墨家。又其所謂折衷主義者。不以至精之名學爲基本。時不免有依違背施之迹。故不免爲近世學者所攻擊。然周之季世。吾族承唐虞以來二千年之進化。而凝結以爲社會心理者。實以此種觀念爲大多數。此其學說所以雖小挫於秦。而自漢以後。卒爲吾族倫理界不祧之宗。以至於今日也。

第二期　漢唐繼承時代

第一章　總說

漢唐間之學風　周季。處士橫議。百家並興。焚於秦。罷黜於漢。諸子之學說熸矣。儒術爲漢所尊。而治經者收拾燼餘。治故訓不暇給。魏晉以降。又遘亂離。學者偸生其間。無遠志。循時勢所趨。爲經儒。爲文苑。或淺嘗印度新思想爲淸談。唐興。以科擧之招。尤羣趨於文苑。以倫理學言之。在此時期。學風最爲頹靡。其能立一家言。占價値於倫理學界者。無幾焉。

儒教之託始　儒家言。純然哲學家政治家也。自漢武帝表章之。其後郡國立孔子廟。歲時致祭。學說有背於孔子者。得以非聖無法罪之。於是儒家具有宗教之形式。漢儒以災異之說。符讖之文。糅入經義。於是儒家言亦含有宗教之性質。是爲後世儒教之名所自起。

道教之託始　道家言。純然哲學家也。自周季。燕齊方士。本上古巫醫雜糅之遺俗。而創爲神仙家言。以道家有全性葆眞之說。則援傅之以爲理論。漢武能黜百家。而獨好神仙。則道家言益不得不寄生於神仙家以自全。於是演而爲服食。漫而爲符籙。而道家遂具宗教之形式。後世有道教之名焉。

佛教之流入　漢儒治經。疲於故訓。不足以饜穎達之士。儒家大義。經新莽曹魏之依託。而使人懷疑。重以漢世外戚宦寺之禍。正直之士。多遭慘禍。而漢季人民。酷罹兵燹。激而生厭世之念。是時。適有佛教流入。其哲理契合老莊。而尤爲邃博。足以饜思想家。其人生觀有三世應報諸說。足以慰藉不聊生之民。其大乘義。有體象同界之說。又無忤於服從儒教之社會。故其教遂能以種種形式。流布於我國。雖有墟寺殺僧之暴主。廬居火書之建議。而不能滅焉。

三教並存而儒教終爲倫理學之正宗　道釋二家。雖皆占宗教之地位。而其理論方面。範圍於哲學。其實踐方面。則辟穀之方。出家之法。僅爲少數人所信從。而其他送死之儀。祈禱之式。雖竄入於儒家禮法之中。然亦有增附而無衝突。故在此時期。雖確立三教並存之基礎。而普通社會之倫理

學。則猶是儒家言焉。

第二章 淮南子

漢初懲秦之敗。而治尚黃老。是爲中部思潮之反動。而傾於南方思想。其時叔孫通采秦法。制朝儀。賈誼鼂錯治法家言治道。雖稍稍釋中部思潮之壁壘。其言多依違儒術。適足爲武帝時獨尊儒術之先驅。武帝以後。中部思潮。潛伏於北方思潮之中。而無可標揭。南部思潮。則蕭然自處於政治界之外。而以其哲理調和於北方思想焉。漢宗室中。河閒獻王王於北方。修經術。爲北方思想之代表。而淮南王安王於南方。著書言道德及神仙黃白之術。爲南方思想之代表焉。

小傳 淮南王安。淮南王長之子也。長爲文帝弟。以不軌失國。夭死。文帝三分其故地。以王其三子。而安爲淮南王。安既之國。行陰德。拊循百姓。招致賓客方術之士數千人。以流名譽。景帝時。與於七國之亂。及敗。遂自殺。

著書 安嘗使其客蘇飛。李尚。左吳。田由。雷被。毛被。伍被。晉昌等。八人及諸儒大山小山之徒。講論

道德。爲內書二十一篇。爲外書若干卷。又別爲中篇八卷。言神仙黃白之術。亦二十餘萬言。其內書號曰鴻烈。高誘曰。鴻者大也。烈者明也。所以明大道也。劉向校定之。名爲淮南內篇。亦名劉安子。而其外書及中篇皆不傳。

南北思想之調和　南北兩思潮之大差別。在北人偏於實際。務證明政治道德之應用。南人偏於理想。好以世界觀演繹爲人生觀之理論。皆不措意於差別界及無差別界之區畔。故常滋聚訟。苟循其本。固非不可以調和者。周之季。嘗以中部思潮爲紹介。而調和於應用一方面。及漢世。則又有於理論方面調和之者。淮南子揚雄是也。淮南子有見於老莊哲學。專論宇宙本體。而略於研究人性。故特揭性以爲教學之中心。而謂發達其性。可以達於絕對界。此以南方思想爲根據。而輔之以北方思想者也。揚雄有見於儒者之言。雖本現象變化之規則。而推演之於人事。而於宇宙之本體。未遑研究。故攝取老莊哲學之宇宙觀。以說明人性之所自。此以北方思想爲根據。而輔之以南方思想者也。二者。取徑不同。而其爲南北思想理論界之調人則一也。

道　淮南子以道爲宇宙之代表。本於老莊。而以道爲能調攝萬有包含天則。則本於北方思想。其

於本體現象之間。差別界無差別界之限。亦稍發其端倪。故於原道訓言之曰。夫道者。覆天載地。廓四方。析八極。高不可際。深不可測。包裹天地。稟授無形。虛流泉浡。沖而徐盈。混混滑滑。濁而徐清。故植之而塞天地。横之而彌四海。施之無窮而無朝夕。舒之而幎六合。卷之而不盈一握。約而能張。幽而能明。弱而能強。柔而能剛。横四維。含陰陽。紘宇宙。章三光。甚淖而滒。甚纖而微。山以之高。淵以之深。獸以之走。鳥以之飛。日月以之明。星曆以之行。麟以之遊。鳳以之翔。泰古二皇。得道之柄。立於中央。神與化遊。以撫四方。雖然。道之作用。主於結合萬有。而一切現象。爲萬物任意之運動。則皆消極者。而非積極者。故曰。夫有經紀條貫。得一之道。而連千枝萬葉。是故貴有以行令。賤有以忘卑。貧有以樂業。困有以處危。所以然者何耶。無他。道之本體。虛靜而均。使萬物復歸於同一之狀態者也。故曰。太上之道。生萬物而不有。成化像而不宰。跂行喙息。蠉飛蝡動。待之而後生。而不之知德。待之而後死。而不之能怨。得以利而不能譽。用以敗而不能非。收聚畜積而不加富。旋縣而不可究。纖微而不可勤。累之而不高。墮之而不下。雖益之而不衆。雖損之而不寡。雖斲之而不薄。雖殺之而不殘。雖鑿之而不深。雖塡之而不淺。忽兮怳兮。不可爲象。怳兮忽兮。用而不屈。幽兮冥兮。應於無形。遂兮洞

兮。虛而不動。卷歸剛柔。俯仰陰陽。

性　道旣虛靜。人之性何獨不然。所以擾之使不得虛靜者。知也。虛靜者天然。而知則人爲也。故曰。人生而靜。天之性也。感而後動。性之害也。物至而應之。知之動也。知與物接。而好憎生。好憎成形。知誘於外。而不能反己。天理滅矣。於是聖人之所務。在保持其本性而勿失之。故又曰。達其道者不以人易天。外化物而內不失其情。至無而應其求。時聘而要其宿。小大修短。各有其是。萬物之至也。騰踴肴亂。不失其數。

性與道合　虛靜者。老莊之理想也。然自昔南方思想家。不於宇宙間認有人類之價値。故不免外視人性。而北方思想家子思之流。則頗言性道之關係。如中庸諸篇是也。淮南子承之而立性道符同之義。曰淸淨恬愉。人之性也。以道家之虛靜。代中庸之誠。可謂巧於調節者。其齊俗訓之言。曰。率性而行之之謂道。得於天性之謂德。卽中庸所謂率性之爲道修道之爲教也。於是以性爲純粹具足之體。苟不爲外物所蔽。則可以與道合一。故曰。夫素之質白。染之以涅則黑。縑之性黃。染之以丹則赤。人之性無邪。久湛於俗則易。易則忘本而若合於性。教日月欲明。浮雲蔽之。河水欲淸。沙石穢

之。人性欲平。嗜慾害之。惟聖人能遺物而已。夫人乘船而惑。不知東西。見斗極而悟。性。亦人之斗極也。有以自見。則不失物之情。無以自見。則動而失營。

修爲之法　承子思之性論而立性善論者。孟子也。孟子揭修爲之法。有積極消極二義。養浩然之氣及求放心是也。而淮南子既以性爲純粹具足之體。則有消極一義而已。足以爲性者。無可附加。惟在去欲以反性而已。故曰。爲治之本。務在安民。安民之本。在足用。足用之本。在無奪時。無奪時之本在省事。省事之本在節欲。節欲之本。在反性。反性之本。在去載。去載則虛。虛則平。平者。道之素也。虛者。道之命也。能有天下者。必不喪其家。能治其家者。必不遺其身。能修其身者。必不忘其心。能原其心者。必不虧其性。能全其性者。必不惑於道。載者。浮華也。卽外界誘惑之物。能刺激人之嗜欲者也。然淮南子亦以欲爲人性所固有而不能絕對去之。故曰。聖人勝於心。衆人勝於欲。君子行正氣。小人行邪氣。內便於性。外合於義。循理而動。不繫於殉。正氣也。重滋味。淫聲色。發喜怒。不顧後患者。邪氣也。邪與正相傷。欲與性相害。不可兩立。一置則一廢。故聖人損欲而從事於性。目好色。耳好聲。口好味。接而說之。不知利害。嗜欲也。食之而不寧於體。聽之而不合於道。視之而不便於性。三宮交

爭，以義爲制者，心也，癰疽非不痛也，飲毒藥，非不苦也，然而爲之者，便於身也，渴而飲水，非不快也，飢而大食，非不澹也，然而不爲之者，害於性也，四者，口耳目鼻，不知取去，心爲之制，各得其所，由是觀之，欲之不可勝也明矣，凡治身養性，節寢處，適飲食，和喜怒，便動靜，得之在己，則邪氣因而不生，又曰，情適於性，則欲不過節，然則淮南子之意，固以爲欲不能盡滅，惟有以節之，使不至生邪氣以害性而已，蓋欲之適性者，合於自然，其不適於性者，則不自然，自然之欲可存，而不自然之欲，不可不勉去之，

善卽無爲　淮南子以反性爲修爲之極，則故以無爲爲至善，曰，所謂善者，靜而無爲也，所爲不善者，躁而多欲也，適情辭餘，無所誘惑，循性保眞而無變，故曰爲善易，越城郭，踰險塞，姦符節，盜管金，篡殺矯誣，非人之性也，故曰爲不善難，

理想之世界　淮南子之性善說，本以老莊之宇宙觀爲基礎，故其理想之世界，與老莊同，曰，性失然後貴仁，過失然後貴義，是故仁義足而道德遷，禮樂餘則純樸散，是非形則百姓眩，珠玉尊則天下爭，凡四者，衰世之道也，末世之用也，又曰，古者民童蒙，不知東西，貌不羨情，言不溢行，其衣致煖

而無文。其兵戈銖而無刃。其歌樂而不轉。其哭哀而無聲。鑿井而飲。耕田而食。無所施其美。亦不求得。親戚不相毀譽。朋友不相怨德。及禮義之生。貨財之貴。而詐僞萌興。非譽相紛。怨德並行。於是乃有曾參孝己之美。生盜跖莊蹻之邪。故有大路龍旂羽蓋垂纓結駟連騎。則必有穿窬折揵抽箕踰備之姦。有詭文繁繡弱緆羅紈。則必有菅屩跐踦短褐不完。故高下之相傾也。短修之相形也。明矣。其言固亦有倒果爲因之失。然其意以社會之罪惡。起於不平等。又謂至治之世。無所施其美。亦不求得。則名言也。

性論之矛盾　淮南子之書。成於衆手。故其所持之性善說。雖如前述。而間有自相矛盾者。曰。身正性善。發憤而爲仁。悁憑而爲義。性命可說。不待學問而合於道者。堯舜文王也。沈湎耽荒。不能教以道者。丹朱商均也。曼頰皓齒。形夸骨徠。不待脂粉芳澤而可性說者。西施陽文也。啳𪘏哆噅。籧蒢戚施。雖粉白黛黑。不能爲美者。嫫母仳倠也。夫上不及堯舜。下不及商均。美不及西施。惡不及嫫母。是教訓之所諭。然則人類特殊之性。有偏於善惡兩極而不可變。如美醜焉者。常人列於其間。則待教而爲善。是卽孔子所謂性相近。惟上知與下愚不移者也。淮南子又常列舉堯舜禹文王皐陶啓契

史皇羿九人之特性而論之曰。是九賢者。千歲而一出。猶繼踵而生。今無五聖之天奉。四俊之才難。而欲棄學循性。是猶釋船而欲蹷水也。然則常人又不可以循性。亦與其本義相違者也。

結論 淮南子之特長。在調和儒道兩家。而其學說。則大抵承前人所見而闡述之而已。其主持性善說。而不求其與性對待之欲之所自出。亦無以異於孟子也。

第三章 董仲舒

小傳 董仲舒。廣川人。少治春秋。景帝時。爲博士。武帝時。以賢良應舉。對策稱旨。武帝復策之。仲舒又上三策。卽所謂天人策也。歷相江都王膠西王。以病免。家居著書以終。

著書 天人策爲仲舒名著。其第三策。請滅絕異學。統一國民思想。爲武帝所採用。遂尊儒術爲國教。是爲倫理史之大紀念。其他所著書。有所謂春秋繁露玉杯竹林之屬。其詳已不可考。而傳於世者號曰春秋繁露。蓋後儒所綴集也。其間雖多有五行災異之說。而關於倫理學說者亦頗可考見云。

純粹之動機論　仲舒之倫理學，專取動機論，而排斥功利說，故曰，正其義不謀其利，明其道不計其功，此爲宋儒所傳誦，而大占勢力於倫理學界者也。

天人之關係　仲舒立天人契合之說，本上古崇拜自然之宗教而敷張之，以爲蹤跡吾人之生系，自父母而祖父母而曾父母，又遞推而上之，則不能不推本於天，然則人之父即天也，天者，不特爲吾人理法之標準，而實有血族之關係，故吾人不可不敬之而法之，然則天之可法者何在耶，曰，天覆育萬物，化生而養成之，察天之意，無窮之仁也，天常以愛利爲意，以養爲事，又曰，天生之以孝悌，無孝悌則失其所以生，地養之以衣食，無衣食則失其所以養，人成之以禮樂，無禮樂則失其所以成，言三才之道惟一，而宇宙究極之理想，不外乎道德也，由是以人爲一小宇宙，而自然界之變異，無不與人事相應，蓋其說頗近於墨子之有神論，而其言天以愛利爲道，亦本於墨子也。

性　仲舒既以道德爲宇宙全體之歸宿，似當以人性爲絕對之善，而其說乃不然，曰，禾雖出米，而禾未可以爲米，性雖出善，而性未可以爲善，繭雖有絲，而繭非絲，卵雖出雛，而卵非雛，故性非善也，性者，禾也，卵也，繭也，卵待覆而後爲善雛，繭待練而後爲善絲，性待教訓而後能善，善者，教誨所使

然也。非質樸之能至也。然則性可以爲善。而非卽善也。故又駁性善說曰。循三綱五紀。通八端之理。忠信而博愛。敦厚而好禮。乃可謂善。是聖人之善也。故孔子曰。善人吾不得而見之。得見有恆者斯可矣。由是觀之。聖人之所謂善。亦未易也。善於禽獸。非可謂善也。又曰。天地之所生謂之性情。情與性一也。暝情亦性也。謂性善則情奈何。故聖人不謂性善以累其名。身之有性情也。猶天之有陰陽也。言人之性而無情。猶言天之陽而無陰也。仁貪兩者。皆自性出。必不可以一名之也。

性論之範圍　仲舒以孔子有上知下愚不移之說。則從而爲之辭曰。聖人之性。不可以名性。斗筲之性。亦不可以名性。性者。中民之性也。是亦開性有三品說之端者也。

教　仲舒以性必待教而後善。然則教之者誰耶。曰。在王者。在聖人。蓋卽孔子之所謂上知不待教而善者也。故曰。天生之。地載之。聖人教之。君者。民之心也。民者。君之體也。心之所好。天必安之。君之所命。民必從之。故君民者。貴孝悌。好禮義。重仁廉。輕財利。躬親職此於上。萬民聽而生善於下。故曰。先王以教化民。

仁義　仲舒之言修身也。統以仁義。近於孟子。惟孟子以仁爲固有之道德性。而以義爲道德法則

之認識。皆以心性之關係言之。而仲舒則自其對於人我之作用而言之。蓋本其原始之字義以爲說者也。曰。春秋之所始者人與我也。所以治人與我者仁與義也。仁以安人。義以正我。故仁之爲言人也。義之爲言我也。言名以別。仁之於人。義之於我。不可不察也。衆人不察。乃反以仁自裕。以義設人。絕其處。逆其理。鮮不亂矣。又曰。春秋爲仁義之法。仁之法在愛人。不在愛我。義之法在正我。不在正人。我不自正。雖能正人。而義不予。不被澤於人。雖厚自愛。而仁不予。

結論 仲舒之倫理學說。雖所傳不具。而其性論。不毗於善惡之一偏。爲漢唐諸儒所莫能外。其所持純粹之動機論。爲宋儒一二學派所自出。於倫理學界頗有重要之關係也。

第四章 揚雄

小傳 揚雄。字子雲。蜀之成都人。少好學。不爲章句訓詁。而博覽。好深湛之思。爲人簡易淸淨。不汲汲於富貴。哀帝時。官至黃門郎。王莽時。被召爲大夫。以天鳳七年卒。年七十一。

著書 雄舊治文學及言語學。作詞賦及方言訓纂篇等書。晚年專治哲學。仿易傳著太玄。仿論語

著法言．太玄者．屬於理論方面．論究宇宙現象之原理．及其進動之方式．法言者．屬於實際方面．推究道德政治之法則．其倫理學說．大抵見於法言云．

玄　揚雄之倫理學說．與其哲學．有密切之關係．而其哲學．則融會南北思潮而較淮南子更明晳更切實也．彼以宇宙本體爲玄．即老莊之所謂道也．而又進論其動作之一方面．則本易象中現象變化之法則．而推闡爲各現象公動之方式．故如其說．則物之各部分．與其全體．有同一之性質．宇宙間發生人類．人類之性．必同於宇宙之性．今以宇宙之本體爲玄．則人各爲一小玄體．而其性無不具有玄之特質矣．然則所謂玄者如何耶．曰．玄者．幽攡萬物而不見形者也．資陶萬物而生規．攡神明而定摹．通古今以開類．攡指陰陽以發氣．一判一合．天地備矣．天日迴行．剛柔接矣．還復其所．始終定矣．一生一死．性命瑩矣．仰以觀象．俯以觀情．察性知命．原始見終．三儀同科．厚薄相劘．圓者杌隉．方者嗇吝．噓者流體．唫者凝形．蓋玄之本體．雖爲虛靜．而其中包有實在之動力．故動而不失律．蓋消長二力．並存於本體．而得保其均衡．故本體不失其爲虛靜．而兩者之潛勢力．亦常存而不失焉．

性　玄既如是，性亦宜然。故曰，天降生民，倥侗顓蒙，謂乍觀之，不過無我無知之狀也。然玄之中，由陰陽之二動力互相攝而靜定，則性之中，亦當有善惡之二分子，具同等之強度，如中性之水，非由蒸氣所成，而由於酸鹻兩性之均衡也。故曰，人之性也，善惡混，修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。氣也者，適於善惡之馬也。雄所謂氣，指一種衝動之能力，要亦發於性而非在性以外者也。然則雄之言性，蓋折衷孟子性善荀子性惡之二說而爲之，而其玄論亦較孟荀爲圓足焉。

性與爲　人性者，一小玄也，觸於外力，則氣動而生善惡，故人不可不善馭其氣，於是修爲之方法尙已。

修爲之法　或問何如斯謂之人。曰，取四重，去四輕。何謂四重。曰，重言，重行，重貌，重好。言重則有法，行重則有德，貌重則有威，好重則有歡。何謂四輕。曰，言輕則招憂，行輕則招辜，貌輕則招辱，好輕則招淫。其言不能出孔子之範圍。揚雄之學，於實踐一方面，全襲儒家之舊。其言曰，老子之言道德也，吾有取焉，其槌提仁義，絕滅禮樂，吾無取焉，可以觀其概矣。

模範　雄以人各爲一小玄，故修爲之法，不可不得師，得其師，則久而與之類化矣。故曰，勤學不若

求師．師者．人之模範也．曰．螟蛉之子．殪而遇螺蠃．螺蠃見之．曰．類我類我．久則肖之．速矣哉．七十子之似仲尼也．或問人可鑄與．曰．孔子嘗鑄顏回矣．

結論 揚雄之學說．以性論為最善．而於性中潛力所由以發動之氣．未嘗說明其性質．是其性論之缺點也．

第五章 王充

漢代 自董揚以外．著書立言若劉向之說苑新序．桓譚之新論．荀悅之申鑒．以至徐幹之中論．皆不愧為儒家言．而無甚創見．其抱革新之思想．而敢與普通社會奮鬬者．王充也．

小傳 王充．字仲任．上虞人．師事班彪．家貧無書．常游洛陽市肆．閱所賣書．遂博通衆流百家之言．著論衡八十五篇．養性書十六篇．今所傳者．惟論衡云．

革新之思想 漢儒之普通思想．為學理進步之障者二．曰迷信．曰尊古．王充對於迷信．有變虛．異虛．感虛．福虛．禍虛．龍虛．雷虛．道虛等篇．於一切陰陽災異及神仙之說．掊擊不遺餘力．一以其所經

驗者爲斷。粹然經驗派之哲學也。其對於尊古則有刺孟。非韓。問孔諸篇。雖所舉多無關宏旨。而要其不阿所好之精神。有可取者。

無意志之宇宙論　王充以人類爲比例。以爲凡有意志者必有表見其意志之機關。而宇宙則無此機關。則斷爲無意志。故曰。天地者。非有爲者也。凡有爲者有欲。而表之以口眼者也。今天者如雲霧。地者其體土也。故天地無口眼。而亦無爲。

萬物生於自然　宇宙本無意志。僅爲渾然之元氣。由其無意識之動。而天地萬物。自然生焉。王充以此意駁天地生萬物之舊說。曰。凡所謂生之者。必有手足。今云天地生之。而天地無有手足之理。故天地萬物之生。自然也。

氣與形形與命　天地萬物。自然而生。物之生也。各稟有一定之氣。而所以維持其氣者不可不有相當之形。形成於生初。而一生之運命及性質。皆由是而定焉。故曰。俱稟元氣。或爲禽獸。或獨爲人。或貴或賤。或貧或富。非天稟施有左右也。人物受性。有厚薄也。又曰。器形既成。不可小大。人體已定。不可減增。用氣爲性。性成命定。體氣與形骸相抱。生死與期節相須。又曰。其命富者。筋力自強。命貴

之人才智自高（班彪嘗作王命論。充師事彪。故亦言有命。）

骨相　人物之運命及性質。皆定於生初之形。故觀其骨相。而其運命之吉凶。性質之美惡。皆得而知之。其所舉因骨相而知性質之證例。有曰。越王勾踐長頸烏喙。范蠡以爲可與共憂患而不可與共安樂。秦始皇隆準長耳鷹胸犀聲。其性殘酷而少恩云。

性　王充之言性也。綜合前人之說而爲之。彼以爲孟子所指爲善者。中人以上之性。如孔子之生而好禮是也。荀子所指爲惡者。中人以下之性。少而無推讓之心者是也。至揚雄所謂善惡混者。則中人之性也。性何以有善惡。則以其稟氣有厚薄多少之別。稟氣尤厚尤多者。恬淡無爲。獨肖元氣。是謂至德之人。老子是也。由是而遞薄遞少。則以漸不肖元氣焉。蓋王充本老莊之義。而以無爲爲上德云。

惡　王充以人性之有善惡。由於稟氣有厚薄多少之別。此所謂惡。蓋僅指其不能爲善之消極方面言之。故以爲稟氣少薄之故。至於積極之惡。則又別舉其原因焉。曰。萬物有毒之性質者。由太陽之熱氣而來。如火煙入眼中。則眼傷。火者。太陽之熱所變也。受此熱氣最甚者。在蟲爲蜂。在草爲蔦。

巴豆，冶，在魚爲鮭，鯵，鰍，在人爲小人，然則充之意，又以爲元氣中含有毒之分子，而以太陽之熱氣代表之也，

結論　王充之特見，在不信漢儒天人感應之說，其所言人之命運及性質與骨相相關，頗與近世唯物論，以精神界之現象悉推本於生理者相類，在當時不可謂非卓識，惟彼欲以生初之形，定其一生之命運及性質，而不悟體育及智德之教育，於變化體質及精神，皆有至大之勢力，則其所短也，要之充實爲代表當時思想之一人，蓋其時人心已厭倦於經學家天人感應五行災異之說，又將由北方思潮而嚮於南方思想，故其時桓譚馮衍，皆不言讖，而王充有變虛異虛諸篇，且以老子爲上德，由是而進，則南方思想愈熾，而魏晉清談家興焉，

第六章　清談家之人生觀

自漢以後，儒學既爲倫理學界之律貫，雖不能人人實踐，而無敢昌言以反對之者，不特政府保持之力，抑亦吾民族由習慣而爲遺傳性，又由遺傳性而演爲習慣，往復於儒教範圍中，迭爲因果，其

根柢深固而不可搖也。其間偶有一反動之時代。顯然以理論抗之者。爲魏晉以後之淸談家。其時雖無成一家之言者。而於倫理學界實爲特別之波動。故鉤稽事狀。綴輯斷語。而著其人生觀之大略焉。

起原　淸談家之所以發生於魏晉以後者。其原因頗多。(一)經學之反動。漢儒治經。囿於詁訓章句。牽於五行災異。而引以應用於人事。積久而高明之士。頗厭其拘迂。(二)道德界信用之失。漢世以經明行修孝廉方正等科選舉吏士。不免有行不副名者。而儒家所崇拜之堯舜周公。又迭經新莽魏文之假託。於是憤激者遂因而懷疑於歷史之事實。(三)人生之危險。漢代外戚宦官。更迭用事。方正之士。頻遭慘禍。而無救於危亡。由是兵亂相尋。賢愚貴賤。均有朝不保夕之勢。於是維持社會之舊學說。不免視爲贅疣。(四)南方思想潛勢力之發展。漢武以後。儒家言雖因緣政府之力。占學界統一之權。而以其略於宇宙論之故。高明之士。採以自堅。故老莊哲學。終潛流於思想界而不滅。揚雄當儒學盛行時。而著書兼採老莊。是其證也。及王充時。潛流已稍稍發展。至於魏晉。則前之三因。已達極點。思想家不能不援老莊方外之觀以自慰。而其流遂漫衍矣。(五)佛教之輸入。當此

思想界搖動之時。而印度之佛教。適乘機而輸入。其於厭苦現世超度彼界之觀念。尤爲持之有故而言之成理。於是大爲南方思想之助力。而淸談家之人生觀出焉。

要素　淸談家之思想。非截然舍儒而合於道佛也。彼蓋滅裂而雜糅之。彼以道家之無爲主義爲本。而於佛教則僅取其厭世思想。於儒家則留其階級思想。（階級思想者。源於上古時百姓黎民之分。孔孟則謂之君子小人。經秦而其迹已泯。然人類不平等之思想。遺傳而不滅。觀東晉以後之言門第可知也。）及有命論。（夏道尊命。其義歷商周而不滅。孔子雖號罕言命。而常有有命知命俟命之語。惟儒家言命。其使人克盡義務。而不爲境遇所移。漢世不遇之士。則藉以寄其怨憤。至王充而引以合於道家之無爲主義。則淸談家所本也。）有階級思想。而道佛兩家之人類平等觀。儒佛兩家之利他主義。皆以爲不相容而去之。有厭世思想。則儒家之克己。道家之淸淨。以至佛教之苦行。皆以爲徒自拘苦而去之。有命論及無爲主義。則儒家之積善。佛教之濟度。又以爲不相容而去之。於是其所餘之觀念。自等也。厭世也。有命而無可爲也。遂集合而爲苟生之惟我論。得以僞列子之楊朱篇代表之。（楊朱篇雖未能確指爲何人所作。然以其理論與淸談家之言行正相符合。

故假定爲淸談家之學說。）略敘其說於左。

人生之無常　楊朱篇曰。百年者。壽之大齊。得百年者千不得一。設有其一。孩抱以逮昏老。夜眠之所弭者。或居其半。晝覺之所遺者又幾居其半。痛疾哀苦亡失憂懼又或居其半。量十數年之中。逌然自得。無介焉之慮者。曾幾何時。人之生也。奚爲哉。奚樂哉。曰十年亦死。百年亦死。生爲堯舜。死則腐骨。生爲桀紂。死亦腐骨。一而已矣。言人生至短至弱。無足有爲也。阮籍之大人先生傳。用意略同。曰天地之永固。非世俗之所及。往者天在下。地在上。反覆顚倒。未之安固。焉能不失律度。天固地動。山陷川起。雲散震壞。六合失理。汝又焉得擇地而行。趨步商羽。往者祥氣爭存。萬物死慮。支體不從。身爲泥土。根拔枝除。咸失其所。汝又安得束身修行。磬折抱鼓。李牧有功而身死。伯宗忠而世絕。進而求利以喪身。營爵賞則家滅。汝又焉得金玉萬億。挾紙奉君上全妻子哉。要之以有命爲前提。而以無爲爲結論而已。

從欲　彼所謂無爲者。謂無所爲而爲之者也。無所爲而爲之。則如何。曰。視吾力之所能至。以達吾意之所向而已。楊朱篇曰。太古之人。知生之暫來。而死之暫去。故從心而不違自然。又曰。恣耳之所

欲聽。恣目之所欲視。恣鼻之所欲向。恣口之所欲言。恣體之所欲安。恣意之所欲行。耳所欲聞者音聲。而不得聽之。謂之閼聰。目所欲見者美色。而不得見之。謂之閼明。鼻所欲向者椒蘭。而不得嗅之。謂之閼顫。口所欲道者是非。而不得言之。謂之閼智。體所欲安者美厚。而不得從之。謂之閼適。意所欲爲者放逸。而不得行之。謂之閼往。凡是諸閼。廢虐之主。去廢虐之主。則熙熙然以俟死。一日一月。一年十年。吾所謂養也。（卽養生）拘於廢虐之主。緣而不舍。戚戚然以久生。雖至百年千年萬年。非吾所謂養也。又設爲事例以明之曰。子產相鄭。其兄公孫朝好酒。弟公孫穆好色。方朝之縱於酒也。不知世道之安危。人理之悔吝。室內之有亡。親族之親疏。存亡之哀樂。水火兵刃。雖交於前而不知。方穆之耽於色也。屏親昵。絕交遊。子產戒之。朝穆二人對曰。凡生難遇而死易及。以難遇之生。俟易及之死。孰當念哉。而欲尊禮義以夸人。矯情性以招名。吾以此爲不若死。而欲盡一生之歡。窮當年之樂。惟患腹溢而口不得恣飲。力憊而不得肆情於色。豈暇憂名聲之醜。性命之危哉。淸談家中。如阮籍劉伶畢卓之縱酒。王澄謝鯤等之以任放爲達。不以醉裸爲非。皆由此等理想而演繹之者也。

排聖哲　楊朱篇曰。天下之美。歸之舜禹周孔。天下之惡。歸之桀紂。然而舜者。天民之窮毒者也。禹者天民之憂苦者也。周公者。天民之危懼者也。孔子者。天民之遑遽者也。凡彼四聖。生無一日之歡。死有萬世之名。名固非實之所取也。雖稱之而不知。雖賞之而不知。與株塊奚以異。桀者。天民之逸蕩者也。紂者。天民之放縱者也。之二凶者。生有從欲之歡。死有愚暴之名。實固非名之所與也。雖毀之而不知。雖稱之而不知。與株塊奚以異。此等思想。蓋為漢魏晉間篡弒之歷史所激而成者。如莊子感於田恆之盜齊。而言聖人之言仁義適為大盜積者也。嵇康自言每非湯武而薄周孔亦其義也。此等問題。苟以社會之大歷史之久。比較而探究之。自有其解決之道。如孟子莊子是也。而清談家則僅以一人及人之一生為範圍。於是求其說而不可得。則不得不委之於命。由懷疑而武斷。從進其厭世之思想。惟從欲以自放而已矣。

舊道德之放棄　楊朱篇曰。忠不足以安君。而適足以危身。義不足以利物。而適足以害生。安上不由忠而忠名滅。利物不由義而義名絕。君臣皆安物而不兼利。古之道也。此等思想。亦迫於正士不見容而發。然亦由懷疑而武斷。而出於放棄一切舊道德之一途。阮籍曰。禮豈為我輩設。即此義也。

曹操之枉奏孔融也。曰。融與白衣禰衡。跌蕩放言。云。父之於子。當有何親。論其本意。實爲情欲發耳。子之於母。亦復奚爲。譬如寄物瓶中。出則離矣。此等語。相傳爲路粹所虛構。然使路粹不生于是時。則亦不能忽有此意識。又如謝安曰。子弟亦何預人事。而欲使其佳。謝玄曰。如芝蘭不樹。欲其生於庭階耳。此亦足以窺當時思想界之一斑也。

不爲惡　彼等無在而不用其消極主義。故放棄道德。不爲善也。而亦不肯爲惡。范滂之罹禍也。語其子曰。我欲令汝爲惡。則惡不可爲。復令汝爲美。則我不爲惡。蓋此等消極思想。已萌芽於漢季之清流矣。楊朱篇曰。生民之不得休息者。四事之故。一曰壽。二曰名。三曰位。四曰貨。爲是四者。畏鬼。畏人。畏威。畏形。此之謂遁人。可殺可活。制命者在外。不逆命。何羨壽。不矜貴。何羨名。不要勢。何羨位。不貪富。何羨貨。此之謂順民。又曰。不見田父乎。晨出夜入。自以性之恆。啜菽茹藿。自以味之極。肌肉麤厚。筋節踡急。一朝處以柔毛綈幕。薦以粱肉蘭橘。則心痛體煩。而內熱生病。使商魯之君。處田父之地。亦不盈一時而憊。故野人之安。野人之美也。天下莫過焉。彼等由有命論無爲論而演繹之。則爲安分知足之觀念。故所謂從欲焉者。初非縱欲而爲非也。

排自殺　厭世家易發自殺之意識。而彼等持無爲論。則亦反對自殺。楊朱篇曰。孟孫陽曰。若是則速亡愈於久生。踐鋒刃入湯火則得志矣。楊子曰。不然。生則廢而任之。究其所欲。以放於盡。無不廢焉。無不任焉。何遽欲遲速於其間耶。（佛教本禁自殺。清談家殆亦受其影響。）

不侵人之維我論　凡利己主義。不免損人。而彼等所持。則利己而並不侵人。爲純粹之無爲論。故曰。古之人損一毫以利天下。不與也。悉天下以奉一人。不取也。人人不損一毫。人人不利天下。則天下自治。

反對派之意見　方清談之盛行。亦有一二反對之者。如晉武帝時。傅玄上疏曰。先王之御天下也。教化隆於上。清議行於下。近者魏武好法術。天下貴刑名。魏文慕通達。天下賤守節。其後綱維不攝。放誕盈朝。遂使天下無復清議。惠帝時。裴頠作崇有論曰。利慾雖當節制。而不可絕去。人事雖當節。而不可全無。今也談者恐有形之累。盛稱虛無之美。終薄綜世之務。賤內利之用。悖吉凶之禮。忽容止之表。瀆長幼之序。混貴賤之級。無所不至。夫萬物之性。以有爲引。心者非事。而制事必由心。不可謂心爲無也。匠者非器。而制器必須匠。不可謂非有匠也。由是觀之。濟有者皆有也。人類既有。虛無

何益哉．其言非不切實．而限於常識．不足以動清談家思想之基礎．故未能有濟也．

結論　清談家之思想．至爲淺薄無聊．必非有合羣性之人類所能耐．故未久而熄．其於儒家倫理學說之根據．初未能有所震撼也．

第七章　韓愈

方清談之盛．南方學者．如王弼之流．皆援老莊以說經．而北方學者．如徐遵明李鉉輩．皆篤守漢儒詁訓章句之學．至隋唐而未沫．齊陳以降．南方學者．倦於清談．則競趨於文苑．要之皆無關於學理者也．隋之時．龍門王通．始以紹述北方之思想自任．嘗仿孔子作王氏六經．皆不傳．傳者有中論．其弟子所輯．以當孔氏之論語者也．其言皆夸大無精義．其根本思想．曰執中．其調和異教之見解．曰三教一致．然皆標舉題目．而未有特別之說明也．唐中葉以後．南陽韓愈．慨六朝以來之文章．體格之卑靡．內容之淺薄．欲尋源於羣經諸子以革新之．於是始從事於學理之探究．而爲宋代理學之先驅焉．

小傳　韓愈，字退之，南陽人，年八歲，始讀書，及長，盡通六經百家之學，貞元八年，擢進士第，歷官至吏部侍郎，其間嘗以直諫被貶，憲宗時，上諫迎佛骨表，其最著者也，穆宗時卒，諡曰文，

儒教論　愈之意，儒教者因人類普通之性質，而自然發展，於倫理之法則，已無間然，決不容舍是而他求者也，故曰，夫先王之教何耶，博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足於己無待於外之謂德，其文詩書易春秋，其法禮樂刑政，其民士農工商，其位君臣父子師友賓主昆弟夫婦，其服麻絲，其居宮室，其食粟米蔬果魚肉，其道也易明，其教也易行，是故以之爲己則順而祥，以之爲人則愛而公，以之爲心則和而平，以之爲天下國家則處之而無不當，是故生得其情，死盡其常，郊而天神假，廟而人鬼饗，其敍述可謂簡而能賅，然第卽迹象而言，初無關乎學理也，

排老莊　愈旣以儒家爲正宗，則不得不排老莊，其所以排之者曰，今其言曰，聖人不死，大盜不止，剖斗折衡，而民不爭，嗚呼，其亦不思而已矣，使古無聖人，則人類滅久矣，何則無羽毛鱗甲以居寒熱也，又曰，今其言曰，曷不爲太古之無事，是責冬之裘者曰，曷不易之以葛，責飢之食者曰，曷不易之以飲也，又曰，老子之小仁義也，其所見者小也，彼以煦煦爲仁，孑孑爲義，其小之也固宜，又曰，凡

吾所謂道德，合仁與義而言之也，天下之公言也，老子之所謂道德，去仁與義而言之也，一人之私言也，皆對於南方思想之消極一方面，而以常識攻擊之，至其根本思想，及積極一方面，則未遑及也。

排佛教 王通之論佛也，曰，佛者，聖人也，其教，西方之教也，在中國則泥，軒車不可以通於越，冠冕不可以之胡，言其與中國之歷史風土不相容也，韓愈之所以排佛者，亦同此義，而附加以輕侮之意，曰，今其法曰，必棄而君臣，去而父子，禁而相生相養之道，以求所謂清淨寂滅，嗚呼，其亦幸而出於三代之後，不見黜於禹湯文武周公孔子也，蓋愈之所排，佛教之形式而已。

性 愈之立說，稍合於研究學理之範圍者，性論也，其言曰，性有三品，上者善而已，中者可導而上下者也，下者惡而已，孟子之言性也，曰，人之性善，荀子之言性也，曰，人之性惡，楊子之言性也，人之性善惡混，夫始也善而進於惡，始也惡而進於善，始也善惡混，而今也為善惡，皆舉其中而遺其上下，得其一而失其二者也，又曰，所以為性者五，曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智，上者主一而行四，中者少有其一而亦少反之，其於四也混，下者反一而悖四，其說亦以孔子性相近及上下不移之言為本，

與董仲舒同．而所以規定之者．較爲明晳．至其以五常爲人性之要素．而爲三品之性．定所含要素之分量．則並無證據．臆說而已．

情　愈以性與情有先天後天之別．故曰．性者．與生俱生者也．情者．接物而生者也．又以情亦有三品．隨性而爲上中下．曰．所以爲情者七．曰喜．曰怒．曰哀．曰懼．曰愛．曰惡．曰欲．上者．七情動而處其中．中者有所甚．有所亡．雖然．求合其中者也．下者．亡且甚．直情而行者也．如其言．則性情殆有體用之關係．故其品相因而爲上下．然愈固未能明言其所由也．

結論　韓愈文人也．非學者也．其作原道也．曰．堯以是傳之舜．舜以是傳之禹．禹以是傳之湯．湯以是傳之文武周公．文武周公傳之孔子．孔子傳之孟軻．軻之死不得其傳也．隱然以傳者自任．然其立說．多敷演門面．而絕無精深之義．其功之不可沒者．在尊孟子以繼孔子．而標舉性情道德仁義之名．揭排斥老佛之幟．使世人知是等問題．皆有特別研究之價値．而所謂儒學者．非徒誦習經訓之謂焉．

第八章　李翺

小傳　李翺。字習之。韓愈之弟子也。貞元十四年。登進士第。歷官至山南節度使。會昌中。歿於其地。

學說之大要　翺嘗作復性書三篇。其大旨謂性善情惡。而情者性之動也。故賢者當絕情而復性。

性　翺之言性也。曰。性者。所以使人爲聖人者也。寂然不動。廣大清明。照感天地。遂通天地之故。行止語默。無不處其極。其動也中節。又曰。誠者。聖人性之。又曰。清明之性。鑑於天地。非由外來也。其義皆本於中庸。故歐陽修嘗謂始讀復性書。以爲中庸之義疏而已。

性情之關係　雖然。翺更進而論吾人心意中性情二者之並存及衝突。曰。人之所以爲聖人者。性也。人之所以惑其性者情也。喜怒哀懼愛惡欲。七者。皆情之爲也。情昏則性遷。非性之過也。水之渾也。其流不清。火之煙也。其光不明。然則性本無惡。因情而後有惡。情者。常蔽性而使之鈍其作用者也。與淮南子所謂久生而靜天之性感而後動性之害相類。翺於是進而說復性之法曰。不慮不思。則情不生。情不生。乃爲正思。又曰。聖人。人之先覺也。覺則明。不然則惑。惑則昏。故當覺。則不特遠取

莊子外物而朗徹。實乃近襲佛教之去無明而歸眞如也。

情之起原　性由天稟。而情何自起哉。翺以爲情者性之附屬物也。曰。無性則情不生。情者。由性而生者也。情不自情。因性而爲情。性不自性。因情以明性。

至靜　翺之言曰。聖人豈無情哉。情有善有不善。又曰。不慮不思。則情不生。雖然。不可失之於靜。靜則必有動。動則必有靜。有動靜而不息。乃爲情。當靜之時。知心之無所思者。是齋戒其心也。知本無無思。動靜皆離。寂然不動。是至靜也。彼蓋以本體爲性。以性之發動一方而爲情。故性者。超絕相對之動靜。而爲至靜。亦卽超絕相對之善惡。而爲至善。及其發動而爲情。則有相對之動靜。而卽有相對之善惡。故人當齋戒其心。以復歸於至靜至善之境。是謂復性。

結論　翺之說。取徑於中庸。參考莊子。而歸宿於佛教。旣非創見。而持論亦稍近曖昧。然翺承韓愈後。掃門面之談。從諸種教義中。紬繹其根本思想。而著爲一貫之論。不可謂非學說進步之一徵也。

第二期結論　自漢至唐。於倫理學界。卓然成一家言者。寥寥可數。獨尊儒術者。漢有董仲舒。唐有韓愈。吸收異說者。漢有淮南揚雄。唐有李翺。其價値大略相等。大抵漢之學者。爲先秦諸子之餘波。

唐之學者。爲有宋理學之椎輪而已。魏晉之間。佛說輸入本有激衝思想界之勢力。徒以其出世之見。與吾族之歷史極不相容。而當時穎達之士。如淸談家。又徒取其消極之義。而不能爲其積極一方面之助力。是以佛氏教義之入吾人也。於哲學界增一種研究之材料。於社會間增一窮而無告者之遽廬。於平民心理。增一來世應報之觀念。於審察儀式中。竄入禮懺布施之條目。其勢力雖不可消滅。而要之吾人家族及各種社會之組織。初不因是而搖動也。

第三期　宋明理學時代

第一章　總說

有宋理學之起原　魏晉以降，苦於漢儒經學之拘腐，而遁為清談，齊梁以降，歉於清談之簡單，而縟為詩文，唐中葉以後，又厭於體格雕麗內容淺薄之詩文，而趨於質實，則不得不反而求諸經訓，雖然，其時學者，既已濡染於佛老二家閎大幽渺之教義，勢不能復局於故訓章句之範圍，而必於儒家言中，闢一閎大幽渺之境，始有以自展，而且可以與佛老相抗，此所以競趨於心性之理論，而理學由是盛焉。

朱陸之異同　宋之理學，創始於邵周張諸子，而確立於二程，二程以後，學者又各以性之所近，遞相傳演，而至朱陸二子，遂截然分派，朱子偏於道問學，尚墨守古義，近於荀子，陸子偏於尊德性，尚

自由思想。近於孟子。朱學乎實能使社會中各種階級。修私德。安名分。故當其及身。雖嘗受攻訐。而自明以後。頓爲政治家所提倡。其勢力或彌漫全國。然承學者之思想。卒不敢溢於其範圍之外。陸學則至明之王陽明而益光大焉。

動機論之成立　朱陸兩派。雖有尊德性道問學之差別。而其所研究之對象。則皆爲動機論。董仲舒之言曰。正其義不謀其利。明其道不計其功。張南軒之言曰。學者潛心孔孟。必求其門而入。以爲莫先於明義利之辨。蓋聖賢無所爲而然也。有所爲而然者。皆人欲之私。而非天理之所存。此義利之分也。自未知省察者言之。終日之間。鮮不爲利矣。非特名位貨殖而後爲利也。意之所向。一涉於有所爲。雖有淺深之不同。而其爲徇己自私。則一而已矣。此皆極端之動機論。而朱陸兩派所公認者也。

功利論之萌出　孔孟之言。本折衷於動機功利之間。而極端動機論之流弊。勢不免於自殺其競爭生存之力。故儒者或激於時局之顚危。則亦恆溢出而爲功利論。呂東萊陳龍川葉水心之屬。憤宋之積弱。則歎理學之繁瑣。而昌言經制。頗習齊竊明之俶亡。則並詆朱陸兩派之空疏。而與其徒

李恕谷王崑繩輩研究禮樂兵農．是皆儒家之功利論也．惟其人皆偏於應用．而略於學理．故是編未及詳敍焉．

儒教之養成　自漢武帝以後．儒家雖具有國教之儀式及性質．而與社會心理．尙無緻密之關係．（魏晉以後．普通人佞佛求仙之風．如是其盛．苟其先已有普及之儒教．則其時人心之對於佛教．必將如今人之對於基督教矣．）其普通人之行習．所以能不大違於儒教者．歷史之遺傳．法令之約束爲之耳．及宋而理學之儒輩出．講學授徒．幾徧中國．其人率本其所服膺之動機論而演繹之於日用常行之私德．又卒能剋苦躬行．以爲規範．得社會之信用．其後．政府又專以經義貢士．而尤注重於朱注之大學中庸論語孟子四書．於是稍稍聰穎之士．皆自幼誦讀．於是達而在上．則益增其說於法令之中．窮而在下．則長書院．設私塾．掌學校教育之權．或爲文士．編述小說劇本．行社會教育之事．遂使十室之邑．三家之村．其子弟苟有從師讀書者．則無不以四書爲讀本．而其間一知半解互相傳述之語．雖不識字者．亦皆耳熟而詳之．雖間有苛細拘苦之事．非普通人所能耐．然清議既成．則非至頑悍者．不敢顯與之悖．或陰違之而陽從之．或不能以之律己而亦能以之繩人．蓋

自是始確立爲普及之宗教焉．斯則宋明理學之功也．

思想之限制　宋儒理學．雖無不旁採佛老．而終能立凝成儒教之功者．以其眞能以信從教主之儀式．對於孔子也．彼等於孔門諸子．以至孟子．皆不能無微詞．而於孔子之言．則不特不敢稍違．而亦不敢稍加以擬議．如有子所謂夫子有爲而言之者．又其所是非．則一以孔子之言爲準．故其互相排斥也．初未嘗持名學之例以相繩．曰．如是則不可通也．如是則自相矛盾也．惟以宗教之律相繩．曰．如是則與孔子之說相背也．如是則近禪也．其篤信也如此．故其思想皆有制限．其理論界．則至性善性惡之界而止．至於善惡之界說若標準．則皆若無庸置喙．故往往以無善無惡與善爲同一．而初不自覺其牴牾．其於實踐方面．則以爲家族及各種社會之組織．自昔已然．惟其間互相交際之道．如何而能無背於孔子．是爲研究之對象．初未嘗有稍萌改革之思想者也．

第二章　王荊公

宋代學者．以邵康節爲首．同時有司馬溫公．及王荊公．皆以政治家著．又以特別之學風．立於思想

系統之外者也．溫公仿揚雄之太玄作潛虛．以數理解釋宇宙．無關於倫理學．故略之．荊公之性論．則持平之見．足爲前代諸性論之結局．特敘於左．

小傳　王荊公．名安石．字介甫．荊公者．其封號也．臨川人．神宗時被擢爲參知政事．厲行新法．當時正人多反對之者．遂起黨獄．爲世詬病．元豐元年．以左僕射觀文殿大學士卒．年六十八．其所著有新經義學說及詩文集等．今節敘其性論及禮論之大要於左．

性情之均一　自來學者．多判性情爲二事．而於情之所自出．恆苦無說以處之．荊公曰．性情一也．世之論者曰性善情惡．是徒識性情之名．而不知性情之實者也．喜怒哀樂好惡欲．未發於外而存於心者．性也．發於外而見於行者．情也．性者情之本．情者性之用．故吾曰性情一也．彼蓋以性情者．不過本體方面與動作方面之別稱．而並非二事．性純則情亦純．情固未可滅也．何則．無情則直無動作．非吾人生存之狀態也．故曰．君子之所以爲君子者．無非情也．小人之所以爲小人者．無非情也．

善惡　性情皆純．則何以有君子小人及善惡之別乎．無他．善惡之名．非可以加之性情．待性情發

動之效果，見於行爲，評量其合理與否，而後得加以善惡之名焉，故曰喜怒哀樂愛惡欲，七者，人生而有之，接於物而後動，動而當理者，聖也，賢也，不當於理者，小人也，彼徒見情發於外，爲外物所累，而遂入於惡也，因曰，情惡也，害性者情也，是曾不察情之發於外，爲外物所感，而亦將入於善乎，如其說，則性情非可以善惡論，而善惡之標準，則在理，其所謂理，在應時處位之關係，而無不適當云爾，

情非惡之證明　彼又引聖人之事，以證情之非惡，曰，舜之聖也，象喜亦喜，使可喜而不喜，豈足以爲舜哉，文王之聖也，王赫斯怒，使可怒而不怒，豈足以爲文王哉，舉二者以明之，其餘可知，使無情，雖曰性善，何以自明哉，誠如今論者之說，以無情爲善，是木石也，性情者，猶弓矢之相待而爲用，若夫善惡，則猶之中與不中也，

禮論　荀子道性惡，故以禮爲矯性之具，荊公言性情無善惡，而其發於行爲也，可以善，可以惡，故以禮爲導人於善之具，其言曰，夫木斲之而爲器，馬服之而爲駕，非生而能然也，刧之於外而服之以力者也，然聖人不舍木而爲器，不舍馬而爲駕，固因其天資之材也，今人生而有嚴父愛母之心，

聖人因人之欲而爲之制。故其制。雖有以強人。而乃順其性之所欲也。聖人苟不爲之禮。則天下蓋有慢父而疾母者。是亦可謂無失其性者也。夫狙猿之形。非不若人也。繩之以尊卑。而節之以揖讓。彼將趨深山大麓而走耳。雖畏之以威而馴之以化。其可服也。乃以爲天性無是而化於僞也。然則狙猿亦可爲禮耶。故曰。禮者。始於天而成於人。天無是而人欲爲之。吾蓋未之見也。

結論 荊公以政治文章著。非純粹之思想家。然其言性情非可以善惡名。而別求善惡之標準於外。實爲漢唐諸儒所未見及。可爲有卓識者矣。

第三章 邵康節

小傳 邵康節。名雍。字堯夫。河南人。嘗師北海李之才。受河圖先天象數之學。妙契神悟。自得者多。屢被舉。不之官。熙寧十年卒。年六十七。元祐中。賜諡康節。著有觀物篇。漁樵問答。伊川擊壤集。先天圖。皇極經世書等。

宇宙論 康節之宇宙論。仿易及太玄。以數爲基本。衍世界時間之閱歷。而論其循環之法則。以及

於萬物之化生。其有關於倫理學說者。論人類發生之原者是也。其略如下。

動靜二力　動靜二力者。發生宇宙現象。而且有以調攝之者也。動者爲陰陽。靜者爲剛柔。陰陽爲天。剛柔爲地。天有暑寒晝夜。感於事物之性情狀態。地有雨風露雷。應於事物之走飛草木。性情形體。與走飛草木相合。而爲動植之感應。萬物由是生焉。性情形態之走飛草木。應於聲色氣味。走飛草木之性情形態。應於耳目口鼻。物者有色聲氣味而已。人者有耳目口鼻。故人者。總攝萬物而得其靈者也。

物人凡聖之別　康節言萬物化成之理如是。於是進而論人物之別。及凡人與聖人之別。曰。人所以爲萬物之靈者。耳目口鼻。能收萬物之聲色氣味。聲色氣味。萬物之體也。耳目鼻口。萬人之用也。體無定用。惟變是用。用無定體。惟化是體。用之交也。人物之道。於是備矣。然人亦物也。聖亦人也。有一物之物。有十物之物。有百物之物。有千物萬物億物兆物之物。生一物之物。而當兆物之物者。非人耶。有一人之人。有十人之人。有百人之人。有千人萬人億人兆人之人。生一人之人。而當兆人之人者。非聖耶。是以知人者物之至。聖人者。人之至也。人之至者。謂其能以一心觀萬心。以一身觀萬

身．以一世觀萬世．能以心代天意．口代天言．手代天工．身代天事．是以能上識天時．下盡地理．中盡物情而通照人事．能彌綸天地．出入造化．進退古今．表裏人物者也．如其說．則聖人者．包含萬有．無物我之別．解脫差別界之觀念．而入於萬物一體之平等界者也．

學　然則人何由而能爲聖人乎．曰．學．康節之言學也．曰．學不際天人．不可以謂之學．又曰．學不至於樂．不可以謂之學．彼以學之極致在四經．易書詩春秋是也．曰．昊天之盡物．聖人之盡民．皆有四府．昊天之四府．春夏秋冬之謂也．升降於陰陽之間．聖人之四府．易書詩春秋之謂也．升降於禮樂之間．意言象數者．易之理．仁義禮智者．書之言．性情形體者．詩之根．聖賢才術者．春秋之事．謂之心．謂之用．易由皇帝王伯．書應虞夏殷周．詩關文武周公．春秋係秦晉齊楚．謂之體．謂之跡．心跡體用四者相合．而得爲聖人．其中同中有異．異中有同．異同相乘．而得萬世之法則．

愼獨　康節之意．非徒以講習爲學也．故曰．君子之學．以潤身爲本．其治人應物．皆餘事也．又曰．凡人之善惡．形於言．發於行．人始得而知之．但萌諸心．發諸慮．鬼神得而知之．是君子所以愼獨也．又曰．人之神．卽天地之神．人之自欺．卽所以欺天地．可不愼與．又言愼獨之效曰．能從天理而動者．造

化在我。其對於他物也。我不被物而能物物。又曰。任我者情。情則蔽。蔽則昏。因物者性。性則神。神則明。潛天潛地。行而無不至。而不爲陰陽所攝者。神也。

神　彼所謂神者何耶。即復歸於性之狀態也。故曰。神無方而性則質也。又曰。神無所不在。至人與他心通者。其本一也。道與一。神之強名也。以神爲神者。至言也。然則彼所謂神。即老子之所謂道也。

性情　康節以復性爲主義。故以情爲性之反動者。曰。月者日之影。情者性之影也。心爲性而膽爲情。性爲神而情爲鬼也。

結論　康節之宇宙論。以一人爲一小宇宙。本於漢儒。一切以象數說之。雖不免有拘墟之失。而其言由物而人。由人而聖人。頗合於進化之理。其以神爲無差別界之代表。而以慎獨而復性。爲由差別界而達無差別之作用。則其語雖一本於儒家。而其意旨則皆莊佛之心傳也。

第四章　周濂溪

小傳　周濂溪。名敦頤。字茂叔。道州營道人。景祐三年。始官洪州分寧縣主簿。歷官至知南康郡。因

家於廬山蓮花峯下。以營道故居濂溪名之。熙寧六年卒。年五十七。黃庭堅評其人品。如光風霽月。晚年。閒居樂道。不除窗前之草。曰。與自家生意一般。二程師事之。濂溪常使尋孔顏之樂何在。所著有太極圖太極圖說。通書等。

太極論 濂溪之言倫理也。本於性論。而實與其宇宙論合。故述濂溪之學。自太極論始。其言曰。無極而太極。太極動而生陽。動極而靜。靜而生陰。靜極復動。一動一靜。互爲其根。分陰分陽。兩儀立焉。五行一陰陽也。陰陽一太極也。太極本無極也。五行之生也。各一其性。無極之眞。二五之精。妙合而凝。乾道成男。坤道成女。二氣交感。化合萬物。萬物生之而變化無窮。人得其秀而最靈。生而發神知。五性感動。而善惡分。聖人定之以中正仁義。主靜而立其極。聖人與天地合其德。與日月合其明。與四時合其序。與鬼神合其吉凶。君子修之吉。小人悖之凶。故曰。立天之道。曰陰與陽。立地之道。曰柔與剛。立人之道。曰仁與義。又曰。原始要終。故知死生之說。大哉易。其至矣乎。其大旨以人類之起原。不外乎太極。而聖人則以人而合德於太極者也。

性與誠 濂溪以性爲誠。本於中庸。惟其所謂誠。專自靜止一方面考察之。故曰。誠者。聖人之本。大

哉乾元。萬物資始。誠之原也。乾道變化。各正性命。誠既立矣。純粹至善。故曰。一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。元亨者誠之通。利貞者誠之復。大哉易。其性命之源乎。又曰。誠者。五常之本。百行之原也。靜無而動有。至正而明達者也。五常百行。非誠則爲邪暗塞。故誠則無事。至易而行難。由是觀之。性之本質爲誠。超越善惡。與太極同體者也。

善惡　然則善惡何由起耶。曰。起於幾。故曰。誠無爲。幾善惡。愛曰仁。宜曰義。理曰禮。通曰智。守曰信。性而安之之謂聖。執之之謂賢。發微而不可見。充周而不可窮之謂神。

幾與神　濂溪以行爲最初極微之動機爲幾。而以誠幾之間。自然中節之作用爲神。故曰。寂然不動者誠也。感而遂通者神也。動而未形於有無之間者幾也。誠精故明。神應故妙。幾微故幽。誠神幾謂之聖人。

仁義中正　惟聖故神。苟非聖人。則不可不注意於動機。而一以聖人之道爲準。故曰。動而正曰道。用而和曰德。匪仁匪義匪禮匪智匪信。悉邪也。邪者動之辱也。故君子愼動。又曰。聖人之道。仁義中正而已。守之則貴。行之則利。廓之而配乎天地。豈不易簡哉。豈爲難知哉。不守不行不廓而已。

修爲之法 吾人所以愼動而循仁義中正之道者。當如何耶。濂溪立積極之法。曰思。曰洪範。曰思。曰睿。睿作聖。幾動於此而誠動於彼。思而無不通者。聖人也。非思不能通微。非睿不能無不通。故思者。聖功之本。吉凶之幾也。又立消極之法。曰無欲。曰。無欲則靜虛而動直。靜虛則明。明則通。動直則公。公則溥。明通公溥。庶矣哉。

結論 濂溪由宇宙論而演繹以爲倫理說。與康節同。惟康節說之以數。而濂溪則說之以理。說以數者。非動其基礎。不能加以補正。說以理者。得截其一二部分而更變之。是以康節之學。後人以象數派外視之。而濂溪之學。遂孳生思想界種種問題也。濂溪之倫理說。大端本諸中庸。以幾爲善惡所由分。是其創見。而以人物之別。爲在得氣之精粗。則後儒所祖述者也。

第五章 張橫渠

小傳 張橫渠名載。字子厚。世居大梁。父卒於官。因家於鳳翔郡縣之橫渠鎭。少喜談兵。范仲淹授以中庸。乃翻然志道。求諸釋老。無所得。乃反求諸六經。及見二程。語道學之要。乃悉棄異學。嘉祐中。

舉進士，官至知太常禮院，熙寧十年卒，年五十八，所著有正蒙，經學理窟，易說，語錄，西銘，東銘等。

太虛　橫渠嘗求道於佛老，而於老子由無生有之說，佛氏以山河大地爲見病之說，俱不之信，以爲宇宙之本體，爲太虛，無始無終者也，其所含有凝散之二動力，是爲陰陽，由陰陽而發生種種現象，現象雖無一雷同，而其發生之源則一，故曰，兩不立則一不可見，一不可見，則兩之虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其容一也，又曰，造化之所成，無一物相肖者，橫渠由是而立理一分殊之觀念。

理一分殊　橫渠既於宇宙論立理一分殊之觀念，則應用之於倫理學，其西銘之言曰，乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處，天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也，大君者，我之宗子，大臣者，宗子之家相，尊高年，所以長其長，慈孤弱，所以幼其幼，聖其合德，賢其秀也，凡天下之病癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。

天地之性與氣質之性　天地之塞吾其體，亦即萬人之體也，天地之帥吾其性，亦即萬人之性也，然而人類有賢愚善惡之別，何故，橫渠於是分性爲二，謂爲天地之性與氣質之性，曰，形而後有性質之性，能反之，則天地之性存，故氣質之性，君子不性焉，其意謂天地之性，萬人所同，如太虛然，理

一也。氣質之性。則起於成形以後。如太虛之有氣。氣有陰陽。有清濁。故氣質之性。有賢愚善惡之不同。所謂分殊也。雖然。陰陽者。雖若相反而實相成。故太虛演爲陰陽。而陰陽得復歸於太虛。至於氣之清濁。人之賢愚善惡。則相反矣。比而論之。頗不合於論理。

心性之別　從前學者多幷心性爲一談。橫渠則別而言之曰。物與知覺合。有心之名。又曰。心者統性情者也。蓋以心爲吾人精神界全體之統名。而性則自心之本體言之也。

虛心　橫渠以心爲統性與知。而以知附屬於氣質之性。故其修爲之的。不在屑屑求知。而在反於天地之性。是爲合心於太虛。故曰。太虛者。心之實也。又曰。不可以聞見爲心。若以聞見爲心。天下之物。不可一一聞見。是小其心也。但當合心於太虛而已。心虛則公平。公平則是非較然可見。當爲不當爲之事。自可知也。

變化氣質　橫渠既以合心於太虛爲修爲之極功。而又以人心不能合於太虛之故。實爲氣質之性所累。故立變化氣質之說。曰。氣質惡者。學即能移。今之人多使氣。又曰。學至成性。則氣無由勝。又曰。爲學之大益。在自能變化氣質。不爾。則卒無所發明。不得見聖人之奧。故學者先當變化氣質。變

化氣質與虛心相表裏。

禮 橫渠持理一分殊之理論。故重秩序。又於天地之性以外。別揭氣質之性。已兼取荀子之性惡論。故重禮。其言曰。生有先後。所以爲天序。小大高下相形。是爲天秩。天之生物也有序。物之成形也有秩。知序然後經正。知秩然後禮行。彼旣持此理論。而又能行以提倡之。治家接物。大要正己以感人。其教門下。先就其易。主日常動作。必合於禮。程明道嘗評之曰。橫渠教人以禮。固激於時勢。雖然。只管正容謹節。宛然如喫木札。使人久而生嫌厭之情。此足以覘其守禮之篤矣。

結論 橫渠之宇宙論。可謂持之有理。而其由陰陽而演爲清濁。又由清濁而演爲賢愚善惡。遂不免遼於論理。其言理一分殊。言天地之性與氣質之性。皆爲創見。然其致力之處。偏重分殊。遂不免橫樹階級之見。至謂學者舍禮義而無所猷爲。與下民一致。又偏重氣質之性。至謂天質善者。不足爲功。勤於矯惡矯情。方爲功。皆與其民吾同胞及人皆有天地之性之說不能無矛盾也。

第六章 程明道

小傳　程明道名顥。字伯淳。河南人。十五歲。偕其弟伊川就學於周濂溪。由是慨然棄科舉之業。有求道之志。逾冠。被調爲鄠縣主簿。晚年。監汝州酒稅。以元豐八年卒。年五十四。其爲人克實有道。和粹之氣。盎於面背。門人交友。從之數十年。未嘗見其忿厲之容。方王荊公執政時。明道方官監察御史裏行。與議事。荊公厲色待之。明道徐曰。天下事非一家之私議。願平氣以聽。荊公亦爲之愧屈。於其卒也。文彥博采衆議。表其墓曰明道先生。其學說見於門弟子所輯之語錄。

性善論之原理　邵周張諸子。皆致力於宇宙論與倫理說之關係。至程子而始專致力於倫理學說。其言性也。本孟子之性善說。而引易象之文以爲原理。曰。生生之謂易。是天之所以爲道也。天只是以生爲道。繼此生理者只是善。便有一元的意思。元者善之長。萬物皆有春意。便是繼之者善也。成之者性也。成卻待萬物自成其性須得。又曰。一陰一陽之謂道。自然之道也。有道則有用。元者善之長也。成之者。卻只是性。各正性命也。故曰。仁者見之謂之仁。智者見之謂之智。又曰。生之謂性。人生而靜以上。不能說示。說之謂性時。便已不是性。凡說人性。只是說繼之者善也。孟子云。人之性善是也。夫所謂繼之者善。猶水之流而就下也。又曰。生之謂性。性卽氣。氣卽性。生之謂也。其措語雖多

不甚明瞭。然推其大意。則謂性之本體。殆本無善惡之可言。至即其動作之方面而言之。則不外乎生生。即人無不欲自生。而亦未嘗有必不欲他人之生者。本無所謂不[illegible]而與天地生之道相合。故謂繼之者善也。

善惡　生之謂性。本無所謂不善。而世固有所謂惡者何故。明道曰。天下之善惡。皆天理。謂之惡者。本非惡。但或過或不及。便如此。如楊墨之類。其意謂善惡之所由名。僅指行爲時之或過或不及而言。與王荊公之說相同。又曰。人生氣稟以上。於理不能無善惡。雖然。性中元非兩物相對而生。又以水之清濁喻之曰。皆水也。有流至海而不濁者。有流未遠而濁多者。或少者。清濁雖不同。而不能以濁者爲非水。如此。則人不可不加以澄治之功。故用力敏勇者疾清。用力緩急者遲清。及其清則只是原初之水也。非將清者來換卻濁者。亦非將濁者取出置之一隅。水之清如性之善。是故善惡者。非在性中兩物相對而各自出來也。此其措語。雖亦不甚明瞭。其所謂氣稟。幾與橫渠所謂氣質之性相類。然推其本意。則仍以善惡爲發而中節與不中節之形容詞。蓋人類雖同稟生生之氣。而既具各別之形體。又處於各別之時地。則自愛其生之心。不免太過。而愛人之生之心。恆不免不及。如

水流因所經之地而不免漸濁。是不能不謂之惡。而要不得謂人性中具有實體之惡也。故曰。性中元非有善惡兩物相對而出也。

仁　生生爲善。卽我之生與人之生無所歧視也。是卽論語之所謂仁。所謂忠恕。故明道曰。學者先須識仁。仁者。渾然與物同體。義禮智信。皆仁也。又曰。醫家以手足之痿痺爲不仁。此言最善名狀。仁者。以天地萬物爲一體。無非己也。手足不仁時。身體之氣不貫。故博施濟衆。爲聖人之功用。仁至難言。又曰。若夫至仁。天地爲一身。而天地之間。品物萬形。爲四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉。聖人仁之至也。獨能體斯心而已。

敬　然則體仁之道。將如何。曰。敬。明道之所謂敬。非檢束其身之謂。而涵養其心之謂也。故曰。只聞人說善言者。爲敬其心也。故視而不見。聽而不聞。主於一也。主於內則外不失敬。便心虛故也。必有事焉不忘。不要施之重。便不好。敬其心。乃至不接視聽。此學者之事也。始學豈可不自此去至聖人則自從心所欲。不踰矩。又曰。敬卽便是禮。無己可克。又曰。主一無適。敬以直內。便有浩然之氣。

忘內外　明道循當時學者措語之習慣。雖欲常言人欲言私心私意。而其本意則不過以惡爲發

而不中節之形容詞．故其所注意者皆積極而非消極．嘗曰．所謂定者．動亦定．靜亦定．無將迎．無內外．苟以外物爲外．牽己而從之．是以己之性爲有內外也．且以己之性爲隨物於外．則當其在外時．何者爲在中耶．有意於絕外誘者．不知性無內外也．又曰．夫天地之常．以其心普萬物而無心．聖人之常．以其情順萬事而無情．故君子之學．莫若廓然而大公．物來而順應．苟規規於外誘之除．將見滅於東而生於西．非惟日之不足．顧其端無窮．不可得而除也．又曰．與其非外而是內．不若內外之兩忘．兩忘則澄然無事矣．無事則定．定則明．明則尙何應物之爲累哉．聖人之喜．以物之當喜．聖人之怒．以物之當怒．是聖人之喜怒．不繫於心而繫於物也．是則聖人豈不應於物哉．烏得以從外者爲非．而更求在內者爲是也．

誠　明道既不以力除外誘爲然．而所以涵養其心者．亦不以防檢爲事．嘗述孟子勿助長之義．而以反身而誠互證之．曰．學者須先識仁．仁者．渾然與物同體．識得此理．以誠敬存之而已．不須防檢．不須窮索．若心懈則有防．心苟不懈．何防之有．理有未得．故須窮索．存久自明．安待窮索．此道與物無對．大不足以明之．天地之用皆我之用．孟子言萬物皆備於我．須反身而誠．乃爲大樂．若反身未

誠。則猶是二物有對。以己合彼。終未有之。又安得樂。必有事焉而勿正。心勿忘。勿助長。未嘗致纖毫之力。此其存之之道。若存得便合有得。蓋良知良能元不喪失。以昔日習心未除。故須存習此心。久則可奪舊習。又曰。性與天道。非自得者不知。有安排布置者。皆非自得。

結論　明道學說。其精義。始終一貫。自成系統。其大端本於孟子而以其所心得者補正而發揮之。其言善惡也。取中節不中節之義。與王荊公同。其言仁也。謂合於自然生生之理。而融自愛他愛爲一義。其言修爲也。惟主涵養心性。而不取防檢窮索之法。可謂有樂道之趣而無拘墟之見者矣。

第七章　程伊川

小傳　程伊川。名頤。字正叔。明道之弟也。少明道一歲。年十七。嘗伏闕上書。其後屢被舉。不就。哲宗時。擢爲崇正殿說書。以嚴正見憚見劾而罷。徽宗時。被邪說詖行惑亂衆聽之謗。下河南府推究。逐學徒。隸黨籍。大觀元年卒。年七十五。其學說見於易傳及語錄。

伊川與明道之異同　伊川與明道。雖爲兄弟。而明道溫厚。伊川嚴正。其性質皎然不同。故其所持

之主義。遂不能一致。雖其間互通之學說甚多。而揭其特異之見較之。則顯爲二派。如明道以性卽氣。而伊川則以性卽理。又特嚴理氣之辨。明道主忘內外。而伊川特重寡慾。明道重自得。而伊川尚窮理。蓋明道者。粹然孟子學派。伊川者。雖亦依違孟學。而實荀子之學派也。其後由明道而遞演之。則爲象山陽明。由伊川而遞演之。則爲晦庵。所謂學焉而各得其性之所近者也。

理氣與性才之關係　伊川亦主孟子性中有善之說。而歸其惡之源於才。故曰。性出於天。才出於氣。氣清則才清。氣濁則才濁。才則有不善。性則無不善。又曰。性無不善。而有不善者。才也。性卽是理。理則自堯舜至於途人一也。才稟於氣。氣有清濁。稟其清者爲賢。稟其濁者爲愚。其大意與橫渠言天地之性氣質之性相類。惟名號不同耳。

心　伊川以心與性爲一致。故曰。在天爲命。在義爲理。在人爲性。主於身爲心。其言性也。曰。性卽理。所謂理性是也。天下之理。原無不善。喜怒哀樂之未發。何嘗不善。發而中節。往往無不善。發而不中節。然後爲不善。是以性爲在喜怒哀樂未發之境也。其言心也。曰。冲漠無眹。萬象森然已具。未應不是先。已應不是後。如百尺之木。自根本至枝葉。無一不貫。或問以赤子之心爲已發。是否。曰。已發而

去道未遠。曰。大人不失赤子之心若何。曰。取其純一而近道。曰。赤子之心與聖人之心若何。曰。聖人之心。如明鏡止水。是亦以喜怒哀樂未發之境爲心之本體也。

養氣寡慾　伊川以心性本無所謂不善。及喜怒哀樂之發而不中節。始有不善。其所以發而不中節之故。則由其氣稟之濁而多慾。故曰。孟子所以養氣者。養之至則淸明純全昏塞之患去。或曰養心。或曰養氣。何耶。曰。養心者無害而已。養氣者在有帥。又言養氣之道在寡慾。曰。致知在所養養知莫過於寡慾二字。其所言養氣。已與孟子同名而異實。及依違大學。則又易之以養知。是皆遷就古書文詞之故。至其本意。則不過謂寡慾則可以易氣之濁者而爲淸。而漸達於明鏡止水之境也。

敬與義　明道以敬爲修爲之法。伊川同之。而又本易傳敬以直內義以方外之語。於敬之外。尤注重集義。曰。敬只是持己之道。義便知有是有非。從理而行。是義也。若只守一個之敬。而不知集義。卻是都無事。且如欲爲孝。不成只守一個孝字而已。須是知所以爲孝之道。當如何奉侍。當如何溫凊。然後能盡孝道。

窮理　伊川所言集義。即謂實踐倫理之經驗。而假孟子之言以名之。其自爲說者。名之曰窮理。而

又條舉三法．一曰．讀書講明義理．二曰．論古今之物．分其是非．三曰．應事物而處其當．又分智爲二種．而排斥聞見之智．曰．聞見之智．非德性之智．物交物而知之．非內也．今之所謂博物多能者是也．德性之智．不借聞見．其意蓋以讀書論古應事而資以清明德性者．爲德性之智．其專門之考古學歷史經濟家．則斥爲聞見之智也．

知與行　伊川又言須是識在行之先．譬如行路．須得先照．又謂勉強合道而行動者．決不能永續．人性本善．循理而行．順也．是故燭理明．則自然樂於循理而行動．是爲知行合一說之權輿．

結論　伊川學說．蓋注重於實踐一方面．故於命理心性之屬．僅以異名同實之義應付之．而於惡之所由來．曰才．曰氣．曰欲．亦不復詳爲之分晰．至於修爲之法．則較前人爲詳．而爲朱學所自出也．

第八章　程門大弟子

程門弟子　歷事二程者爲多．而各得其性之所近．其間特性最著．而特有影響於後學者．爲謝上蔡楊龜山二人．上蔡毗於尊德性．紹明道而啓象山．龜山毗於道問學．述伊川而遞傳以至考亭者

也.

上蔡小傳　謝上蔡.名良佐.字顯道.壽州上蔡人.初務記問.誇該博.及事明道.明道曰.賢所記何多.抑可謂玩物喪志耶.上蔡赧然.明道曰.是卽惻隱之心也.因勸以無徒學言語.而靜坐修練.上蔡以元豐元年登進士第.其後歷官州郡.徽宗時.坐口語.廢爲庶民.著論語說.其語錄三篇.則朱晦庵所輯也.

其學說　上蔡以仁爲心之本體.曰.心者何.仁而已.又曰.人心著.與天地一般.只爲私意自小.任理因物而已無與焉者.天而已.於是言致力之德.曰.窮理.曰持敬.其言窮理也.曰.物物皆有理.窮理則知天之所爲.知天之所爲.則與天爲一.窮理之至.自然不勉而中.不思而得.從容中道.詢理必物物而窮之與.曰.必窮其大者.理一而已.一處理窮.則觸處皆是.恕其窮理之本與.其言致敬也.曰.近道莫若靜.齋戒以神明其德.天下之至靜也.又曰.敬者是常惺惺而法心齋.

龜山小傳　楊龜山.名時.字中立.南劍將樂人.熙寧元年.舉進士.後歷官州郡.及侍講.紹興五年卒.年八十三.龜山初事明道.明道沒.事伊川.二程皆甚重之.嘗讀橫渠西銘.而疑其近於兼愛.及聞伊

川理一分殊之辨而豁然．其學說見於龜山集及其語錄．

其學說　龜山言人生之準的在聖人．而其致力也在致知格物．曰．學者以致知格物爲先．知未至．雖欲擇善而固執之．未必當於道也．鼎鑊陷穽之不可蹈．人皆知之．而世人亦無敢蹈之者．知之審也．致身下流．天下之惡皆歸之．與鼎鑊陷穽何異．而或蹈之而不避者．未眞知之也．若眞知爲不善．如蹈鼎鑊陷穽．則誰爲不善耶．是其說近於經驗論．然彼所謂經驗者．乃在研求六經．故曰．六經者．聖人之微言．道之所存也．道之深奧．雖不可以言傳．而欲求聖賢之所以爲聖賢者．舍六經於何求之．學者當精思之．力行之．默會於意言之表．則庶幾矣．

結論　上蔡之言窮理．龜山之言格致．其意略同．而上蔡以恕爲窮理之本．龜山以研究六經爲格致之主．是顯有主觀客觀之別．是卽二程之異點．而亦朱陸學派之所由差別也．

第九章　朱晦庵

小傳　龜山一傳而爲羅豫章．再傳而爲李延平．三傳而爲朱晦庵．伊川之學派．於時大成焉．晦庵

名熹，字元晦，一字仲晦，晦庵其自號也，其先徽州婺源人，父松，爲尤溪尉，寓溪南生熹，晚遷建陽之考亭，年十八登進士，其後歷主簿提舉及提點刑獄等官，及歷奉外祠，雖屢以僞學被劾，而講習不輟，慶元六年卒，年七十一，高宗諡之曰文，理宗之世，追封信國公，門人黃榦狀其行曰，其色莊，其言厲，其行舒而恭，其坐端而直，其閒居也，未明而起，深衣幅巾方履，拜家廟以及先聖，退而坐書室，案必正，書籍器用必整，其飲食也，羹食行列有定位，匙箸舉措有定所，倦而休也，瞑目端坐，休而起也，整步徐行，中夜而寢，寤則擁衾而坐，或至達旦，威儀容止之則，自少至老，祁寒盛暑，造次顚沛，未嘗須臾離也，著書甚多，如大學中庸章句或問，論語集注，孟子集注，易本義，詩集傳，太極圖解，通書解，正蒙解，近思錄，及其文集語錄，皆有關於倫理學說者也，

理氣　晦庵本伊川理氣之辨，而以理當濂溪之太極，故曰，由其橫於萬物之深底而見時，曰太極，由其與氣相對而見時，曰理，又以形上形下爲理氣之別，而謂其不可以時之前後論，曰，理者，形而上之道，所以生萬物之原理也，氣者，形而下之器，率理而鑄型之質料也，又曰，理非別爲一物而存，存於氣之中而已，又曰，有此理便有此氣，但理是本，於是又取橫渠理一分殊之義，以爲理一而氣

殊。曰萬物統於一太極。而物物各具一太極。曰。物物雖各有理。而總只是一理。曰。理雖無差別。而氣有種種之別。有淸爽者。有昏濁者。難以一一枚舉。曰。此卽萬物之所以差別。然一一無不有太極。其狀卻如寶珠之在水中。在聖賢之中。如在淸水中。其精光自然發現。其在至愚不肖之中。如在濁水中。非澄去泥沙。其光不可見也。

性　由理氣之辨。而演繹之以言性。於是取橫渠之說。而立本然之性與氣質之性之別。本然之性。純理也。無差別者也。氣質之性。則因所稟之氣之淸濁。而不能無偏。乃又本漢儒五行五德相配之說。以證明之。曰。得木氣重者。惻隱之心常多。而羞惡辭讓是非之心。爲之塞而不得發。得金氣重者。羞惡之心常多。而惻隱辭讓是非之心。爲之塞而不得發。火水亦然。故氣質之性完全者。與陰陽合德。五性全備而中正。聖人是也。然彼又以本然之性與氣質之性密接。故曰。氣質之心。雖是形體。然無形質。則本然之性無所以安置自己之地位。如一勺之水。非有物盛之。則水無所歸著。是以論氣質之性。勢不得不雜理與氣言之。

心情欲　伊川曰。在人爲性。主於身爲心。晦庵亦取其義。而又取橫渠之義。以心爲性情之統名。故

曰。心。統性情者也。由性之方面見之。心者。寂然不動。由情之方面見之。感而遂通。又曰。心之未動時。性也。心之已動時。情也。欲、是由情發來者。而欲有善惡。又曰。心如水。性猶水之靜。情則水之流。欲則水之波瀾。但波瀾有好底。有不好底。如我欲仁。是欲之好底。欲之不好底。則一向奔馳出去。若波濤翻浪。如是。則情爲性之附屬物。而欲則又爲情之附屬物。故彼以惻隱等四端爲性。以喜怒等七者爲情。而謂七情由四端發。如哀懼發自惻隱。怒惡發自羞惡之類。然又謂不可分七情以配四端。七情自貫通四端云。

人心道心　既以心爲性情之統名。則心之有理氣兩方面。與性同。於是引以說古書之道心人心。以發於理者爲道心。而發於氣者爲人心。故曰。道心是義理上發出來底。人心是人身上發出來底。雖聖人不能無人心。如饑食渴飲之類。雖小人不能無道心。如惻隱之心是。又謂聖人之教在以道心爲一身之主宰。使人心屈從其命令。如人心者。決不得滅卻。亦不可滅卻者也。

窮理　晦庵言修爲之法。第一在窮理。窮理卽大學所謂格物致知也。故曰。格物十事。格得其九通透。卽一事未通透。不妨。一事只格得九分。一分不通透。最不可。須窮到十分處。至其言窮理之法。則

全在讀書。於是言讀書之法曰。讀書之法。在循序而漸進。熟讀而精思。字求其訓。句索其旨。未得於前。則不敢求其後。未通乎此。則不敢志乎彼。先須熟讀。使其言皆若出於吾之口。繼以精思。使其意皆若出於吾心。

養心　至其言養心之法。曰。存夜氣。本於孟子。謂夜氣靜時。卽良心有光明之時。若當吾思念義理觀察人倫之時。則夜氣自然增長。良心愈放其光明來。於是輔之以靜坐。靜坐之說。本於李延平。延平言道理須是日中理會。夜裏卻去靜坐思量。方始有得。其說本與存夜氣相表裏。故晦庵取之。而又爲之界說曰。靜坐非如坐禪入定。斷絕思慮。只收斂此心。使毋走於煩思慮而已。此心湛然無事。自然專心。及其有事。隨事應事。事已時復湛然。由是又本程氏主一爲敬之義而言專心。曰。心有所用。則心有所主。只看如今。纔讀書。則心便主於讀書。纔寫字。則心便主於寫字。若是悠悠蕩蕩。未有不入於邪僻者。

結論　朱之有晦庵。猶周之有孔子。皆吾族道德之集成者也。孔子以前。道德之理想。表著於言行而已。至孔子而始演述爲學說。孔子以後。道德之學說。雖亦號折衷孔子。而尙在乍離乍合之間。至

晦庵而始以其所見之孔教。整齊而釐訂之。使有一定之範圍。蓋孔子之道在董仲舒時代。不過具有宗教之形式。而至朱晦庵時代。始確立宗教之威權也。晦庵學術。近以橫渠伊川爲本。而附益之以濂溪明道。遠以荀卿爲本。而用語則多取孟子。於是用以訓釋孔子之言。而成立有宋以後之孔教。彼於孔子以前之說。務以詁訓溝通之。使毋與孔教有所齟齬。於孔子以後之學說若人物。則一以孔教進退之。彼其研究之勤。著述之富。徒黨之衆。既爲自昔儒者所不及。而其爲說也。矯惡過於樂善。方外過於直內。獨斷過於懷疑。拘名義過於得實理。尊秩序過於求均衡。尙保守過於求革新現在之和平。過於未來之希望。此爲古昔北方思想之嫡嗣。與吾族大多數之習慣性相投合。而尤便於有權勢者之所利用。此其所以得憑藉科舉之勢力而盛行於明以後也。

第十章　陸象山

儒家之言。至朱晦庵而凝成爲宗教。既具論於前章矣。顧世界之事。常不能有獨而無對。故當朱學成立之始。而有陸象山。當朱學盛行之後。而有王陽明。雖其得社會信用。不及朱學之悠久。而當其

發展之時。其勢幾足以傾朱學而有餘焉。大抵朱學毗於橫渠伊川。而陸王毗於濂溪明道。朱學毗於荀。陸王毗於孟。以周季之思潮比例之。朱學純然為北方思想。而陸王則毗於南方思想者也

小傳 陸象山。名九淵。字子靜。自號存齋。金谿人。父名賀。象山其季子也。乾道八年。登進士第。歷官至知荊門軍。以紹熙三年卒。年五十四。嘉定十年。賜謚文安。象山三四歲時。嘗問其父天地何所窮際。及總角。聞人誦伊川之語。若被傷者。曰。伊川之言。何其不類孔子孟子耶。讀古書至宇宙二字。解曰。四方上下為宇。往古來今曰宙。忽大省曰。宇宙內之事。乃己分內事。己分內之事。乃宇宙內事。又曰。宇宙便是吾心。吾心即是宇宙。東海有聖人出。此心同。此理同焉。西海有聖人出。此心同。此理同焉。南海北海有聖人出。此心同。此理同焉。千百世之上。有聖人出。此心同。此理同焉。千百世之下。有聖人出。此心同。此理同焉。淳熙間。自京師歸。學者甚盛。每詣城邑。環坐二三百人。至不能容。尋結茅象山。學徒大集。案籍踰數千人。或勸著書。象山曰。六經注我。我注六經。又曰。學苟知道。則六經皆我注腳也。所著有象山集。

朱陸之論爭 自朱陸異派。及門互相詆譭。淳熙二年。東萊集江浙諸友於信州鵝湖寺以決之。既

湓會。象山晦庵互相辨難。連日不能決。晦庵曰。人各有所見。不如取決於後世。其後彼此通書。又互有衝突。其間關於太極圖說者。大抵名義之異同。無關宏旨。至於倫理學說之異同。則晦庵之見。以爲象山尊心。乃禪家餘派。學者當先求聖賢之遺言於書中。而修身之法。自灑掃應對始。象山則以晦庵之學爲逐末。以爲學問之道。不在外而在內。不在古人之文字而在其精神。故嘗詰晦庵以堯舜曾讀何書焉。

心卽理　象山不認有天理人欲與道心人心之別。故曰。心卽理。又曰。心一也。人安有二心。又曰。天理人欲之分。論極有病。自禮記有此言。而後人襲之。記曰。人生而靜。天之性也。感於物而動。性之欲也。若是。則動亦是。靜亦是。豈有天理人欲之分。動若不是。則靜亦不是。豈有動靜之間哉。彼又以古書有人心惟危道心惟微之語。則爲之說曰。自人而言則曰惟危。自道而言則曰惟微。如其說。則古書之言。亦不過由兩旁面而觀察之。非眞有二心也。又曰。心一理也。理亦一理也。至當歸一。精義無二。此心此理。不容有二。又曰。孟子所謂不慮而知者。其良知也。不學而能者。其良能也。我固有之。非由外鑠我也。

純粹之惟心論　象山以心卽理。而其言宇宙也。則曰。塞宇宙一理耳。又曰。萬物皆備於我。只要明理而已。然則宇宙卽理。理卽心。皆一而非二也。

氣質與私欲　象山旣不認有理欲之別。而其說時亦有蹈襲前儒者。曰。氣質偏弱。則耳目之官。不思而蔽於物。物交物則引之而已矣。由是向之所謂忠信者。流而放辟邪侈。而不能以自反矣。當是時。其心之所主。無非物欲而已矣。又曰。氣有所蒙。物有所蔽。勢有所遷。習有所移。往而不返。迷而不解。於是爲愚爲不肖。於彝倫則斁。於天命則悖。又曰。人之病道者二。一資。二漸習。然宇宙一理。則必無不善。而何以有此不善之資及漸習。象山固未暇研究也。

思　象山進而論修爲之方。則尊思。曰。義理之在人心。實天之所與而不可泯滅者也。彼其受蔽於物。而至於悖理違義。蓋亦弗思焉耳。誠能反而思之。則是非取捨。蓋有隱然而動。判然而明。決然而無疑者矣。又曰。學問之功。切磋之始。必有自疑之兆。及其至也。必有自克之實。

先立其大　然則所思者何在。曰。人當先理會所以爲人。深思痛省。枉自汨沒。虛過日月。朋友講學。未說到這裏。若不知人之所以爲人。而與之講學。遺其大而言其細。便是放飯流歠而問無齒決。若

能知其大．雖輕．自然反輕歸厚．因舉一人恣情縱欲．一旦知尊德樂道．便明白潔直．又曰．近有譏吾者．曰．除了先立乎其大者一句．無伎倆．吾聞之曰．誠然．又曰．凡物必有本末．吾之教人．大概使其本常重．不爲末所累．

誠　象山於實踐方面．則揭一誠字．嘗曰．古人皆明實理做實事．又曰．嗚呼．循頂至踵．皆父母之遺骸．俯仰天地之間．懼不能朝夕求寡愧怍．亦得與聞於孟子所謂塞天地吾夫子人爲貴之說與．又引中庸之言以證明之曰．誠者非自成己而已也．所以成物也．成己仁也．成物知也．性之德也．合外內之道也．

結論　象山理論既以心理與宇宙爲一．而又言氣質．言物欲．又不研究其所由來．於不知不覺之間．由一元論而蛻爲二元論．與孟子同病．亦由其所注意者．全在積極一方面故也．其思想之自由．工夫之簡易．人生觀之平等．使學者無墨守古書拘牽末節之失．而自求進步．誠有足多者焉．

第十一章　楊慈湖

象山謂塞宇宙一理耳。然宇宙之現象。不贅一詞。得慈湖之說。而宇宙卽理之說益明。

小傳　楊慈湖。名簡。字敬中。慈谿人。乾道五年。第進士。調富陽主簿。尋歷諸官。以大中大夫致仕。寶慶二年卒。年八十六。謚文元。慈湖官富陽時。始遇象山。象山數提本心二字。慈湖問何謂本心。象山曰。君今日所聽者扇訟。扇訟者必有一是一非。若見得孰者爲非。卽決定某甲爲是。某甲爲非。非本心而何。慈湖聞之。忽覺其心澄然淸明。亟問曰。如是而已乎。象山厲聲答曰。更有何者。慈湖退而拱坐達旦。質明納拜。稱弟子焉。慈湖所著。有己易啓蔽二書。

己易　慈湖著己易。以爲宇宙不外乎我心。故宇宙現象之變化。不外乎我心之變化。故曰。易者己也。非他也。以易爲書。不以易爲己不可也。以易爲天地之變化。不以易爲己之變化。不可也。天地者。我之天地。變化者。我之變化。非他物也。又曰。吾之性。澄然淸明而非物。吾之性。洞然無際而非量。天者。吾性之象。地者。吾性中之形。故曰。在天成象。在地成形。皆我所爲也。混融無內外。貫通無異稱。又曰。天地之心。果可得而見乎。果不可得而見乎。果動乎。果未動乎。特未察之而已。似動而未嘗移。似變而未嘗改。不改不移。謂之寂然不動可也。謂之無思無慮可也。謂之不疾而速。不行而至可也。是

天下之至動也。是天下之至賾也。又曰吾未見天地人之有三也。三者形也。一者性也。亦曰道也。又曰易也。名言之不用。而其實一體也。

結論　象山謂宇宙內事卽己分內事。其所見固與慈湖同。惟象山之說。多就倫理方面指點。不甚注意於宇宙論。慈湖之說。足以補象山之所未及矣。

第十二章　王陽明

陸學自慈湖以後。幾無傳人。而朱學則自季宋而元。而明。流行益廣。其間亦復名儒輩出。而其學說則無甚創見。其他循聲附和者。率不免流於支離煩瑣。而重以科舉之招。益滋言行鑿枘之弊。物極則反。明之中葉。王陽明出。中興陸學。而思想界之氣象又一新焉。

小傳　王陽明。名守仁。字伯安。餘姚人。少年嘗築堂於會稽山之洞中。其後門人爲建陽明書院於紹興。故以陽明稱焉。陽明以宏治十二年舉進士。嘗平漳南橫水諸寇。破叛藩宸濠。平廣西叛蠻。歷官至左都御史。封新建伯。嘉靖七年卒。年五十七。隆慶中。贈新建侯。諡文成。陽明天資絕人。年十八。

謁婁一齋。慨然爲聖人可學而至。嘗徧讀考亭之書。循序格物。終覺心物判而爲二。不得入。於是出入於佛老之間。武宗時。被謫爲貴州龍場驛丞。其地在萬山叢棘之中。蛇虺魍魎蟲毒瘴癘之所萃。備嘗辛苦。動心忍性。因念聖人處此。更有何道。遂悟格物致知之旨。以爲聖人之道。吾性自足。不假外求。自是遂盡去枝葉。一意本原焉。所著有陽明全集陽明全書。

心卽理　心卽理。象山之說也。陽明更疏通而證明之曰。理一而已。以其理之凝聚言之謂之性。以其凝聚之主宰言之謂之心。以其主宰之發動言之謂之意。以其發動之明覺言之謂之知。以其明覺之感應言之謂之物。故就物而言之謂之格。就知而言之謂之致。就意而言之謂之誠。就心而言之謂之正。正者正此心也。誠者誠此心也。致者致此心也。格者格此心也。皆謂窮理以盡性也。天下無性外之理。無性外之物。學之不明。皆由世之儒者認心爲外。認物爲外。而不知義內之說也。

知行合一　朱學泥於循序漸進之義。曰必先求聖賢之言於遺書。曰自洒掃應對進退始。其弊也。使人遲疑觀望。而不敢勇於進取。陽明於是矯之以知行合一之說。曰。知是行之始。行是知之成。知外無行。行外無知。又曰。知之眞切篤實處便是行。行之明覺精密處便是知。若行不能明覺精密。便

是眞行．便是學而不思則罔．若知不能眞切篤實．便是妄想．便是思而不學則殆．又曰．大學言如好好色．見好色屬知．好好色屬行．見色時卽是好．非見而後立志去好也．今人卻謂必先知而後行．且講習討論以求知．俟知得眞時．去行．故遂終身不行．亦遂終身不知．蓋陽明之所謂知．專以德性之智言之．與尋常所謂知識不同．而其所謂行．則就動機言之．如大學之所謂意．然則卽知卽行．良非虛言也．

致良知　陽明心理合一．而以孟子之所謂良知代表之．又主知行合一．而以大學之所謂致知代表之．於是合而言之曰致良知．其言良知也．曰．天命之性．粹然至善．其靈明不昧者．皆其至善之發見．乃明德之本體．而所謂良知者也．又曰．未發之中．卽良知也．無前後內外．而渾然一體者也．又曰．雖妄念之發．而良知未嘗不在．雖昏塞之極．而良知未嘗不明．於是進而言致知．則包誠意格物而言之．曰．今欲別善惡以誠其意．惟在致其良知之所知焉爾．何則．意念之發．吾心之良知．旣知其爲善矣．使其不能誠有以好之．而復背而去之．則是以善爲惡．自昧其知善之良知矣．意念之所發．吾之良知．旣知其爲不善矣．使其不能誠有以惡之．而復蹈而爲之．則是以惡爲善．而自昧其知惡之

良知矣．若是則雖曰知之．猶不知也．意其可得而誠乎．今於良知所知之善惡者．無不誠好而誠惡之．則不自欺其良知而意可誠矣．又曰．於其良知所知之善者．即其意之所在之物而實爲之．無有乎不盡．於其良知所知之惡者．即其意之所在之物而實去之．無有乎不盡．然後物無不格．而吾良知之所知者．吾有虧缺障蔽．而得以極其至矣．是其說統格物誠意於致知．而不外乎知行合一之義也．

仁　陽明之言良知也．曰．人的良知．就是草木瓦石的良知．若草木瓦石無人的良知．不可以爲草木瓦石矣．豈惟草木瓦石爲然．天地無人的良知．亦不可以爲天地矣．是即心理合一之義．謂宇宙即良知也．於是言其致良知之極功．亦必普及宇宙．陽明以仁字代表之．曰．是故見孺子之入井．而必有怵惕惻隱之心焉．是其仁之與孺子而爲一體也．孺子猶同類者也．見鳥獸之哀鳴觳觫而必有不忍之心焉．是其仁之與鳥獸而爲一體也．鳥獸猶有知覺者也．見草木之摧折．而必有憫恤之心焉．是其仁之與草木而爲一體也．草木猶有生意者也．見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉．是其仁之與瓦石而爲一體也．是其一體之仁也．雖小人之心．亦必有之．是本根於天命之性．而自然靈

昭不昧者也。又曰。故明明德。必在於親民。而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父。以及人之父。以及天下人之父。而後吾之仁實與吾之父人之父與天下人之父而爲一體矣。實與之爲一體。而後孝之明德始明矣。親吾兄。以及人之兄。以及天下人之兄。而後吾之仁實與吾之兄人之兄與天下人之兄而爲一體矣。實與之爲一體。而後弟之明德始明矣。君臣也。夫婦也。朋友也。以至於山川鬼神草木鳥獸也。莫不實有以親之。以達吾一體之仁。然後吾之明德始無不明。而眞能以天地萬物爲一體矣。

結論　陽明以至敏之天才至富之閱歷至深之研究。由博返約。直指本原。排斥一切拘牽文義區畫階級之習。發揮陸氏心理一致之義。而輔以知行合一之說。孔子所謂我欲仁斯仁至。孟子所爲人皆可以爲堯舜焉者。得陽明之說而其理益明。雖其依違古書之文字。針對末學之弊習。所揭言說。不必盡合於論理。然彼所注意者。本不在是。苟尋其本義。則其所以矯朱學末流之弊。促思想之自由。而勵實踐之勇力者。其功固昭然不可掩也。

第三期結論　自宋及明。名儒輩出。以學說體理之。朱陸兩派之舞臺而已。濂溪橫渠開二程之先。

由明道歷上蔡而遞演之。於是有象山學派。由伊川歷龜山而遞演之。於是有晦庵學派。象山之學。得陽明而益光大。晦庵之學。則薪傳雖不絕。而未有能擴張其範圍者也。朱學近於經驗論。而其所謂經驗者。不在事實。而在古書。故其末流。不免依傍聖賢而流於獨斷。陸學近乎師心。而以其不膠成見。又常持物我同體知行合一之義。乃轉有以通情而達理。故常足以救朱學末流之弊也。惟陸學以思想自由之故。不免軼出本教之範圍。如陽明之後。有王龍溪一派。遂昌言禪悅。遞傳而至李卓吾。則遂公言不以孔子之是非爲是非。而卒遘焚書殺身之禍。自是陸王之學。益爲反對派所詬病。以其與吾族尊古之習慣不相投也。朱學遜言謹行。確守宗教之範圍。而於其範圍中。尤注重於爲下不悖之義。故常有以自全。然自本朝有講學之禁。而學者社會。亦頗倦於搬運文字之性理學。於是遁而爲考據。其實仍朱學尊經篤古之流派。惟益縮其範圍。而專研詁訓名物。又推崇漢儒。以傲宋明諸儒之空疏。益無新思想之發展。而與倫理學無關矣。陽明以後。惟戴東原咨嗟於宋學流弊生心害政。而發揮孟子之說以糾之。不愧爲一思想家。其他若黃梨洲。若俞理初。則於實踐倫理一方面。亦有取薶蘊已久之古義而發明之者。故敍其概於左。

戴東原名震，休寧人，卒於乾隆四十二年，年五十五，其所著書關於倫理學者，有原善，及孟子字義疏證。

其學說　東原之特識，在須破宋學流弊，而又能以論理學之方式證明之，其言曰，六經孔孟之言，以及傳記羣籍，理字不多見，今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰理者，自宋以來，始相習成俗，則以理爲如有物焉，得於天而具於心，因以心之意見當之也，於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸，力弱氣慴，口不能道辭者，理屈，又曰，自宋儒立理欲之辨，謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理，於是雖視人之飢寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲，空指一絕情欲之感，爲天理之本然，存之於心，及其應事，幸而偶中，非曲體事情求如此以安之也，不幸而事情未明，執其意見，方自信天理非人欲，而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍，又曰，今之治人者，視古聖賢體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足爲怪，而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之，尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順，卑者幼者賤者以理爭之，雖得謂之逆，於是下之人，不能以天下之同情天下所同欲達之於上，上以理責其

下。而在下之罪。人人不勝指數。人死於法。猶有憐之者。死於理。其誰憐之。又曰。理欲之辨立。舉凡饑寒愁怨飲食男女常情隱曲之感。則名之曰人欲。故終身見欲之難制。且自信不出於欲。則思無愧怍。意見所非。則謂其人自絕於理。又曰。既截然分理欲爲二。治己以不出於欲爲理。治人亦必以不出於欲爲理。舉凡民之饑寒愁怨飲食男女常情隱曲之感。咸視爲人欲之甚輕者矣。輕其所輕。乃吾重天理也。公義也。言雖美而用之治人則禍其人。至於下以欺僞應乎上。則曰人之不善。此理欲之辨。適以窮天下之人。盡轉移爲欺僞之人。爲禍何可勝言也哉。其言可謂深切而著明矣。至其建設一方面。則以孟子爲本。而博引孟子以前之古書佐證之。其大恉謂天道者。陰陽五行也。人之生也。分於陰陽五行以爲性。是以有血氣心知。有血氣。是以有欲。有心知。是以有情有知。給於欲者。聲色臭味也。而因有愛畏。發乎情者。喜怒哀樂也。而因有慘舒。辨於知者。美醜是非也。而因有好惡。是東原以欲情知三者爲性之原質也。然則善惡何自而起。東原之意。在天以生生爲道。在人亦然。仁者。生生之德也。是故在欲則專欲爲惡。同欲爲善。在情則過不及爲惡。中節爲善。而其條理則得之於知。故曰。人之生也。莫病於無以遂其生。欲遂其生。亦遂人之生。仁也。欲遂其生。至於戕賊人之生

而不顧者，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人生道窮促，亦將漠然視之，己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。又曰，在己與人，皆謂之情，無過情無不及情之謂理。理者，情之不爽失也。未有情不得而理得者。凡有所施於人，反躬而靜思之，人以此施於我，能受之乎。凡有所責於人，反躬而靜思之，人以此責於我，能盡之乎。以我絜之人，則理明。又曰，生養之道，存乎欲者也。感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事舉矣。盡善惡之極致，存乎巧者也，宰御之權，由斯而出。盡是非之極致，存乎智者也，賢聖之德，由斯而備。二者亦自然之符，精之以底於必然，天下之能舉矣。又曰，有是身，故有聲色臭味之欲，有是身而君臣父子夫婦昆弟朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致，然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲，達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。凡東原學說之優點有三。(一)心理之分析。自昔儒者多言性情之關係，而情欲之別，殆不甚措意，於知亦然。東原始以欲情知三者為性之原質，與西洋心理學家分心之能力為意志

感情知識三部者同。其於知之中又分巧智兩種。則亦美學哲學不同之理也。(一)情欲之制限。王荊公程明道。皆以善惡爲卽情之中節與否。而於中節之標準何在。未之言。至於欲。則自來言絕欲者。固近於厭世之義。而非有生命者所能實行。卽言寡欲者。亦不能質言其多寡之標準。至東原而始以人之欲爲己之欲之界。以人之情爲己之情之界。與西洋功利派之倫理學所謂人各自由而以他人之自由爲界者同。(二)至善之狀態。莊子之心齋。佛氏之涅槃。皆以超絕現世爲至善之境。至儒家言。則以此世界爲範圍。先儒雖侈言胞與民物萬物一體之義。而竟無以名言其狀況。東原則由前義而引伸之。則所謂至善者。卽在使人人得遂其欲。得達其情。其義卽孔子之所謂仁恕。不但其理顚撲不破。而其致力之處。亦可謂至易而至簡者矣。凡此皆非漢宋諸儒所見及。而其立說之有條貫。有首尾。則尤其得力於名數之學者也。(乾嘉間之漢學。實以言語學兼論理學。不過範圍較隘耳。)惟羣經之言。雖大義不離乎儒家。而其名詞之內容。不必一一與孔孟所用者無稍出入。東原囿於當時漢學之習。又以與社會崇拜之宋儒爲敵。勢不得有所依傍。故其全書。旣依託於孟子。而又取羣經之言一一比附。務使與孟子無稍異同。其間遂亦不免有牽強附會之失。而其時

又不得物質科學之助力。故於血氣與心知之關係。人物之所以異度。人性之所以分於陰陽五行。皆不能言之成理。此則其缺點也。東原以後。阮文達作性命古訓論語論仁論。焦理堂作論語通釋。皆東原一派。然未能出東原之範圍也。

黃梨洲。名宗羲。餘姚人。明之遺民也。卒於康熙三十四年。年八十六。著書甚多。茲所論敍。爲其明夷待訪錄中之原君原臣二篇。

其學說　周以上。言君民之關係者。周公建洛邑曰。有德易以興。無德易以亡。孟子曰。民爲貴。社稷次之。君爲輕。言君臣之關係者。晏平仲曰。君爲社稷死亡則死亡之。若爲己死而爲己亡。非其所暱。誰敢任之。孟子曰。貴戚之卿。諫而不聽。則易位。易姓之卿。諫而不聽。則去之。其義皆與西洋政體不甚相遠。自荀卿韓非。有極端尊君權之說。而爲秦漢所採用。古義漸失。至韓愈作原道。遂曰。君者出令者也。臣者行君之令而致之於民者也。民者出粟米絲麻作器皿通貨財以事其上者也。其推文王之意以作羑里操。曰。臣罪當誅兮天王聖明。皆與古義不合。自唐以後。亦無有據古義以正之者、正之者自梨洲始。其原君也。曰。有生之初。人各自私也。人各自利也。天下有公利而莫或興之。有公

害而莫或除之。有君人者出。不以一己之利爲利。而使天下受其利。不以一己之害爲害。而使天下釋其害。後之爲人君者不然。以爲天下利害之權。皆出於我。我以天下之利盡歸於己。以天下之害盡歸於人。亦無不可。使天下之人。不敢自私。不敢自利。以我之大私。爲天下之公。始而慚焉。久而安焉。視天下爲莫大之產業。傳之子孫。受享無窮。此無他。古者以天下爲主。君爲客。凡君之所畢世而經營者。爲天下也。今也以君爲主。天下爲客。凡天下之無地而得安寧者。爲君也。其原臣也。曰。臣道如何而後可。曰。緣夫天下之大。非一人之所能治。而分治之以羣工。故我之出而仕也。爲天下。非爲君也。爲萬民。非爲一姓也。世之爲臣者。昧於此義。以爲臣爲君而設者也。君分吾以天下而後治之。君授吾以人民而後牧之。視天下人民爲人君囊中之私物。今以四方之勞擾。民生之憔悴。足以危吾君也。不得不講治之牧之之術。苟無係於社稷之存亡。則四方之勞擾。民生之憔悴。雖有誠臣。亦且以爲纖介之疾也。又曰。蓋天下之治亂。不在一姓之存亡。而在萬民之憂樂。是故桀紂之亡。乃所以爲治也。秦政蒙古之興。乃所以爲亂也。晉宋齊梁之興亡。無與於治亂者也。爲臣者輕視斯民之水火。即能輔君而興。從君而亡。其於臣道固未嘗不背也。在今日國家學學說既由泰西輸入。君臣

之原理．如梨洲所論者固已為人之所共曉．然在當日．則不得不推為特識矣．

俞理初名正燮．黟縣人．卒於道光二十年．年六十．所著有癸巳類稿及存稿．

其學說　夫野蠻人與文明人之大別何在乎．曰．人格之觀念之輕重而已．野蠻人之人格觀念輕．故其對於他人也．以畏強凌弱為習慣．文明人之人格觀念重．則其對於他人也．以抗強扶弱為習慣．抗強所以保己之人格．而扶弱則所以保他人之人格也．人類中婦女弱於男子．而其有人格則同．各種民族．咸皆不免有以婦女為劫掠品賣買品之一階級．然在泰西．其宗教中有萬人同等之義．故一夫一妻之制．早定．而中古騎士．勇於公戰．而謹事婦女．已實行抗強扶弱之美德．故至今日．而尊重婦女人格．實為男子之義務矣．我國夫婦之倫．本已脫掠賣時代．而近於一夫一婦之制．惟尚有妾媵之設．而所謂貞操焉者．乃專為婦女之義務．而無與於男子．至所謂婦女之道德．卑順也．不妒忌也．無一非消極者．自宋以後．凡事舍情而言理．如伊川者．且目寡婦之再醮為失節．而謂餓死事小．失節事大．於是婦女益陷於窮而無告之地位矣．理初獨潛心於此問題．其對於裹足之陋習．有書舊唐書輿服志後．歷考古昔婦人履舄之式．及裹足之風所自起．而斷之曰．古有丁男丁女．

裹足則失丁女。陰崩則兩儀不完。出古舞屐賤服女賤則男賤。其節婦說曰。禮郊特牲云。一與之齊。終身不改。故夫死不嫁。後漢書曹世叔傳云。夫有再娶之義。婦無二適之文。故曰。夫者天也。按婦無二適之文。固也。男亦無再娶之儀。聖人所以不定此儀者。如禮不下庶人。刑不上大夫。非謂庶人不行禮。大夫不懷刑也。自禮意不明。苛求婦人。遂爲偏義。古禮夫婦合體同尊卑。乃或卑其妻。古言終身不改。身則男女同也。七事出妻。乃七改矣。妻改再娶。乃八改矣。男子理義無涯涘。而深文以罔婦人。是無恥之論也。又曰。再嫁者不當非之。不再嫁者敬禮之斯可矣。其妒非女人惡德論曰。妒在士君子爲義德。謂女人妒爲惡德者。非通論也。夫婦之道。言致一也。夫買妾而妻不妒。則是恝也。恝則家道壞矣。易曰。三人行則損一人。一人行則得其友。言致一也。是夫婦之道也。又作貞女說。斥世俗迫女守貞之非。曰。嗚呼。男兒以忠義自責則可耳。婦女貞烈。豈是男子榮耀也。又嘗考樂戶及女樂之沿革。而以本朝之書去其籍爲廓清天地。爲舒憤懣。又歷考娼妓之歷史而爲此皆無告之民。凡苛待之者。謂之虐無告。凡此種種問題。皆前人所不經意。至理初。始以其至公至平之見。博考而慎斷之。雖其所論。尚未能爲根本之解決。而亦未能組成學理之系統。然要不得不節取其意見。而

認爲至有價值之學說矣。

餘論　要而論之。我國倫理學說。以先秦爲極盛。與西洋學說之濫觴於希臘無異。顧西洋學說。則與時俱進。雖希臘古義。尚爲不祧之宗。而要之後出者之繁博而精嚴。則迥非古人所及矣。而我國學說。則自漢以後。雖亦思想家輩出。而自淸談家之淺薄利己論外。雖亦多出入佛老。而其大旨不能出儒家之範圍。且於儒家言中。孔孟已發之大義。亦不能無所湮沒。即前所敍述者觀之。以晦庵之勤學。象山陽明之敏悟。東原之精思。而所得乃止於此。是何故哉。（一）無自然科學以爲之基礎。先秦惟子墨子頗治科學。而漢以後則絕迹。（二）無論理學以爲思想言論之規則。先秦有名家。卽荀墨二子亦兼治名學。漢以後此學絕矣。（三）政治宗教學問之結合。（四）無異國之學說以相比較。佛教雖閎深。而其厭世出家之法。與我國實踐倫理太相遠。故不能有大影響。此其所以自漢以來。歷二千年。而學說之進步僅僅也。然如梨洲東原理初諸家。則已漸脫有宋以來理學之羈絆。是殆爲自由思想之先聲。邇者名數質力之學。習者漸多。思想自由。言論自由。業爲朝野所公認。而西洋學說。亦以漸輸入。然則吾國之倫理學界。其將由是而發展其新思想也。蓋無疑也。